PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA

OCTUBRE-DICIEMBRE

NUM. 20 1 9 4 9 VOL. 5.

M A D R I D

SUMARIO

Págs.

La evolución en el primer origen natural del hombre, por *Jaime Echarri, S. J.* 403

¿Crisis del determinismo en la física contemporánea, por *Ramón Puigrefagut, S. J.* 435

Miguel de Unamuno, precursor del existencialismo, por *Nemesio González Caminero, S. J.* 455

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.

Un nuevo escrito de Heidegger, por *Ramón Ceñal, S. J.* 473

BIBLIOGRAFÍA. [Siglas, p. 548.]

I. LIBROS.—*O. Willmann*: Teoría de la formación humana.—*E. Ivanka*: Hellenisches und Christliches im Frühbyzantinischen Geistesleben.—*J. Pérez Leñero*: Teoría general del derecho español del trabajo.—*M. Brugarola*: Régimen sindical cristiano.—*H. J. Paton*: The categorical Imperative. L'existentialisme.—*M. Gonzalo Casas*: Santo Tomás y la filosofía existencial.—*S. Lissarrague*: La teoría del poder en Francisco de Vitoria.—*F. Amerio*: Introduzione allo studio de G. B. Vivo.—Vico y Herder: Ensayos conmemorativos.—*J. Gros*: Las postrimerías del apostolado político de Balmes.—*A. Mitterer*: Die Zeugung der Organismen insbesondere des Menschen nach dem Weltbild des Hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart.—*J. Rojas*: El origen del hombre según el Génesis y a la luz de la ciencia.—*D. Ciurnelli*: La filosofía di Anassagora.—*G. Varet*: L'ontologie de Sartre.—*L. Stefanini*: Il drama filosofico della Germania.—*N. Petruzzellis*: Erasmo pensatore.—Attualità filosofiche.—Actes du III Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française. *P. Mesnard*: Le vrai visage de Kierkegaard.—*S. Kierkegaard*: Diario.—*C. Ottaviano*: Critica dell'idealismo.—*E. Mach*: Conocimiento y error.—*F. J. Conde*: El saber político de Maquiavelo.—*C. Ollero*: Introducción al Derecho político.—*J. Beneyto*: Historia de las formas políticas.—*V. Marcozzi*: Evoluzione o creazione?—La Hispanidad como problema y destino.—*J. Domínguez Berrueta*: Filosofía mística española.—*Ibn Tufayl*: El filósofo autodidacto.—*C. Trelles*: Estudios de política internacional y de derecho de gentes.—*Platón*: Fedón.—*M. Asín Palacios*: Obras completas, tomo III 487

II. REVISTAS.—Psicología. Cosmología. Etica. Filosofía del Derecho y de la Historia 516

CRÓNICA 532

Indices del volumen 5 (1949) 533

Libros recibidos 547

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*F. Palmés, S. I.*, de la Facultad de BARCELONA (San Cugat).—*J. Hellín, S. I.*, de la Facultad de Chamartín (MADRID).—*I. González, S. I.*, de la Facultad de la Universidad Pontificia de Comillas (SANTANDER). *J. Echarri, S. I.*, de la Facultad de Oña (BURGOS).

SECRETARIADO DE DIRECCIÓN. — Originales, libros para recensión, revistas de canje, consultas:

R. P. Ramón Ceñal.—Pablo Aranda, 3.—Madrid (6).

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1949:

España y naciones del convenio postal	49
Para los demás países	65
Número suelto	16
Número atrasado	19

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad.

Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Madrid.

LA EVOLUCION EN EL PRIMER ORIGEN NATURAL DEL HOMBRE

I

El problema de los primeros orígenes del hombre es en muchos aspectos un problema abierto [1]. En particular, por lo que se refiere a la presencia de una evolución biológica en el origen del primer organismo humano.

La antropología positiva del naturalista pretende hoy, con unanimidad casi perfecta, poseer un "sí" categórico y seguro a la pregunta del origen transformístico del primer organismo humano. Otros—muy pocos, si alguno, entre los antropólogos profesionales—creen poder afirmar un "no", también categórico y decisivo. Por nuestra parte—y lo hemos repetido—creemos que no hay lugar, hoy por hoy, sino a un "sí" algo serio y digno de tenerse en cuenta. Nada más. Tampoco menos. Las otras dos posiciones nos parecen igualmente exageradas e infundadas [2].

La antropología positiva del teólogo y del exegeta bíblico se inclina todavía generalmente a una respuesta negativa por lo que hace concretamente al primer origen evolucionista del organismo de Adán. Pero es cierto, sin embargo, que no cree poseer, y no posee hoy de hecho, un "no" perentorio y omnímodo a esa pregunta [3].

Urge, por otra parte, ahondar el aspecto filosófico de esta cuestión. Hay quienes no parecen valorarlo cuanto merece. Como si no tuviese importancia ni trascendencia. En una cuestión tan candente y a flor de preocupación vital para todo espíritu algo reflexivo, parece que la urgencia de su aspecto, el más abstruso—así se quiere pensar a veces de lo

[1] Lo hemos expuesto ampliamente en *El hombre en sus primeros orígenes* (*Razón y Fe*, marzo 1949, pp. 219-248) y en *La evolución y el origen del hombre* como ponencia al Congreso Internacional de Apologética, celebrado en Vich del 30 de mayo al 5 de junio de 1949.

[2] Puede verse el desarrollo de este juicio en los trabajos citados.

[3] Véase *ibidem*.

filosófico, cuando no es ensayo y literatura—, no debe existir o ha de resultar impertinente. Pero no es verdad. La importancia y la trascendencia de este estudio son extraordinarias.

Es inútil pretender ignorar que, agradable o desagradable, la impertenencia filosófica tiene la culpa de casi todo lo que se piensa. Aunque no está bien decir "culpa", pues no siempre lo es. Digamos mejor que tiene el secreto, la raíz viva oculta, responsable de casi todo lo que se piensa. Bueno o malo, tal o cual..., según ella sea.

Se suele observar con mucha razón que la antropología científico-positiva, concretamente su antropogénesis, se inspira en datos y, también, en una filosofía. Más, con demasiada frecuencia, en la segunda que en los primeros. Es cierto... Pero deberíamos tener en cuenta que también la antropología teológica y exegético-bíblica, concretamente su antropogénesis desarrollada, se inspira no sólo en los datos teológicos o bíblicos, sino también en una filosofía. Entonces, ¿no será preciso—oportuno al menos—hacérnosla consciente, poner a prueba su calidad, analizar el vigor ontológico—quizá desigual—de sus diversas partes?...

Creo que vale la pena—si alguna se siente—. En nuestra comunicación al reciente Congreso Internacional de Apologética de Vich (30 de mayo a 5 de junio, 1949) hubiéramos querido insistir en este estudio, pero hubimos de contentarnos con insinuarlo, para exponer un resumen algo amplio del aspecto teológico. Ahora y aquí es doblemente oportuno volverse al lado filosófico con una actitud más detenida y consagrada... porque lo merece, y no vamos a justificarlo más.

2

Nos referimos siempre al problema de los primeros orígenes del hombre en general—del cuerpo humano en general—. No precisa y directamente de Adán. Sólo en cuanto Adán haya sido un primer hombre, queda interesado por nuestro estudio filosófico.

Ahora bien; ante este problema del primer origen del hombre—del cuerpo humano—, la especulación filosófica se pregunta cómo pudo, y no pudo, ser ese origen; cómo tuvo, y no tuvo, que ser. Se sitúa de suyo en una perspectiva, que trasciende directamente lo sucedido, que no roza determinadamente el proceso histórico. Este proceso es único, como toda solución "de facto". Buscarlo y determinarlo cuanto más univocamente se pueda en su concreción única, espacio-temporal, es tarea que corresponde a la antropología y a la teología, como ciencias positivas que son cada una en su género.

Tarea, en cambio, de la filosofía es adelantarse—lógicamente—a los hechos y alumbrar—tanteando—los múltiples cauces por donde pueden haber corrido. Esta labor nunca es inútil y casi siempre resulta indispensable. El trabajo puesto en definir como más exactitud y con la mayor amplitud razonable el cuadro de las posibilidades facilita la libertad de movimiento y de iniciativa del investigador positivo, mejora sus perspectivas y evita embotellamientos ficticios.

Extremoso es creerlo todo posible. Pero hay quienes—dando en el otro extremo—parece que se complacen en restringir ese cuadro cuanto más y más mejor dentro de lo todavía razonable, es decir, dentro todavía de lo no manifiestamente irrazonable, en vez de tender, contrariamente, a la ampliación del mismo hasta el límite de lo razonable, o sea hasta donde empieza lo francamente irrazonable e imposible. ¿Es que necesitan sentir su dinamismo intelectual emparedado en el capullo de una posibilidad única para perder el vértigo de los espacios libres? ¿Es que, al revés, carecen de ese dinamismo? ¿Es quizá que buscan el placer de sentirse arrollados y desbordados por la ontología de los hechos?... Muchas cosas pueden ser.

Pero, en todo caso, parece cierto que no han reflexionado suficientemente en que nuestro entendimiento humano no se alumbra ni enciende en soledad; que su luz es luz de chispa, cuando la realidad sacude; que también las cosas son luz, luz inmanente del ser, luz primera y normativa..., al fin, la "veritas o intelligibilitas rei", según toda la profunda significación del "ens et verum convertuntur". No basta por eso cualquier razón para poner apresuradamente límites al ser o al suceder posibles. Mucha y muchísima razón—luz de razón—hace falta para aventurar o dictar sin riesgo una prohibición ontológica.

Prescindiendo, pues, de lo que haya o no haya sucedido de hecho en el primer origen del hombre, ahora estudiamos posibilidades. No todas. Sólo ésta particular, La posibilidad o imposibilidad de que ciertas causas creadas del reino animal presten una cooperación dirigida, no meramente pasiva, sino de tipo transformístico, a la formación original del organismo humano. Nada más. Porque ésta es en sí misma, y también, circunstancialmente, hoy la más importante, y que merece especial atención. Además que ya por sí sola resulta bastante compleja de objeto para no complicarla con otras variantes de posibilidad.

Con todo, y de momento, no es conveniente especificar más esa complejidad de objeto. Lo haremos a su tiempo. Ahora basta—y es mejor—referirse indistintamente a la "cooperación dirigida de tipo transformístico por parte de ciertas causas creadas del reino animal", prescindien-

do, por ejemplo, de la mayor o menor amplitud de tal cooperación.

Lo que sí conviene discriminar desde ahora es la trivalencia inmamente a toda posibilidad y que, en nuestro caso de una manera particular, no debe ser desatendida. Posibilidad absoluta que se extiende a cuanto no implica positiva contradicción íntima. Posibilidad natural, restringida al ámbito de lo necesariamente conforme a la naturaleza. Posibilidad "estética", digamos, circunscrita al área de lo más conveniente y más digno del hombre y de Dios.

La posibilidad estética brinda a la especulación filosófica el atractivo, y la seducción peligrosa, de convertir en hilo aparente de discurso racional el copo de un sentimiento. El engaño es aquí fácil. Difícil la moderación indispensable de una disciplina mental bien contenida. Se llega, sin poder evitarlo, a construcciones demasiado dominadas por la perspectiva, frágiles de ontología, curiosamente antagónicas.

Así, por ejemplo, hay quienes, ganados por la idea de una grandiosa y compleja continuidad teleológica, se entregan a la seducción de una humanidad cuyo primer brote orgánico se va incubando lenta, inmanente, gradualmente en el seno de todos los tiempos y de todas las cosas para llegar a esa concentración material y madurez orgánica que, primero, el espíritu humano y, luego, la encarnación del Verbo divino requieren. Con lentitud morosa, llena de paciencia, de tanteo, de generosidad inagotable, de sabiduría y, al fin, de amor, la vida orgánica ensayaría todo el árbol zoológico, gigantesco y espléndido, antes de y para ponerse a producir ese botón... que, con su eclosión fecunda, traerá la infusión del espíritu. Es casi la imagen del viento original, bravío y duro, de todas las sierras, templado a todos los climas, macerado y roto, destrenzado, en todas las selvas y en todos los riscos, perfumado en todas las flores, modulado por todos los gritos inarticulados de las fieras y a través de todos los acordes instrumentales... por alentar, al fin, la primera palabra inteligente o el primer suspiro de amor... Todo esto parece bello... Lo más bello y digno... Tiene que haber sido así, concluyen.

Pero hay otros, al contrario, a quienes repugna esa continuidad, de cualquier manera genética, con el asqueroso y bruto mundo animal. ¿Cómo podría darse en un ser que tanto supera ese mundo y está llamado a dominarlo y beneficiarlo a lo señor y dueño arbitrario? El organismo humano—sería esto lo más digno, lo único bello—debe haber brotado en soledad de origen, con las raíces genéticas hundidas directamente en el suelo, al lado—y no corona, ni flor, ni fruto—del árbol zoológico... ¿Será—preguntaríamos—porque el suelo inerte de barro es más

digno que el suelo vivo y orgánico del mundo animal..., o porque el organismo humano no necesite de hecho hundir sus raíces nutritivas en el suelo animal? Cierto que no.

Quizá se piensa únicamente en que con un organismo, habido directamente del barro, el hombre sería más de Dios. Pero se olvida que con un organismo creado todo por Dios, sin barro, el hombre sería más aún de Dios, y que si cada hombre individual recibiera el cuerpo directamente de Dios, sin el concurso orgánico—animal—de los padres, el hombre sería mucho más aún de Dios. En vez de tener las raíces plantadas en el suelo y al lado del árbol animal, ¿por qué no hundirlas inmediatamente en el azul del cielo de la omnipotencia divina? Sería más noble...

Pero quizá no se piensa en nada. Quizá no se hace sino acariciar y proteger la primera idea recibida... Tal vez pensaba más y mejor San Agustín cuando encontraba en realidad más admirable la manera "ordinaria" y "no milagrosa"—providencial y oculta—con que Dios produce los granos, alimento del mundo entero, que la manera "milagrosa" y "extraordinaria", aparente, de alimentar las turbas de Galilea en el desierto con cinco panes. Aquel es el modo divino ("Fecit, quo modo Deus"), y el segundo le imita.

"Mayor milagro—dice—es gobernar todo el mundo que hartar cinco mil hombres con cinco panes. Y, sin embargo, nadie se maravilla de lo primero. Si los hombres admiran lo segundo, no es porque sea mayor, sino por raro y desacostumbrado. Porque ¿quién alimenta ahora al mundo todo sino Aquél, que de pocos granos produce las mieses?... Los milagros, con que Dios rige todo el mundo y gobierna la complejidad universal de las criaturas, son poco apreciados a fuerza de verlos repetidos [assiduitate viluerunt], de tal manera que casi nadie se digna prestar atención a las obras de Dios, maravillosas y estupendas, en cualquier grano de simiente" [4].

Una cosa es bastante clara, después de todo: que resulta dificilísimo determinar objetivamente lo más conveniente, y que además es inútil o casi inútil, porque nada hace que las cosas tengan que ser o suceder de la mejor manera posible, ni siquiera relativa.

No será inútil aplicar la reflexión estética al análisis más profundo de la realidad ya poseída, que se saborea en orden a una posesión más comprensiva y más íntima. Pero apenas será procedente servirse de ella para adelantar un hecho y, en general, para captar la esquiva realidad caprichosa, que se burlará—se burla con demasiada frecuencia—de sus

---

[4] *In Joannen*, c. 6, Tract. 24; ML. 35, 1593.

redes inconsistentes. No es para hacer ontología, sino acaso para ahondar ontología.

En este problema, como en otros, no se debe, por consiguiente, insistir *a priori* sobre la posibilidad o imposibilidad estética del origen transformístico del organismo humano. Y no insistiremos.

Otra era la posibilidad absoluta de ese origen. Tampoco hemos de insistir directamente en esta posibilidad, por otra razón. De ella puede decirse que goza del "ius possessionis". Desde el momento, por consiguiente, que tal origen no aparece evidentemente absurdo o metafísicamente contradictorio, es lícito suponerlo, y se lo debe suponer absolutamente posible mientras no se demuestre clara y positivamente lo contrario. Pero además el análisis que hemos de hacer sobre la posibilidad natural puede dispensarnos—nos dispensa positivamente—de ese estudio más directo sobre la posibilidad absoluta. Al fin, sólo ese estudio de la posibilidad natural puede brindarnos el análisis de unos términos cuya interna contradicción los haría absolutamente irrealizables.

Evidentemente que, de las tres posibilidades mencionadas, la posibilidad natural es la más fundamental y decisiva. Y luego, es la única que facilita el paso más seguro de la especulación a la realidad de los hechos. Porque las cosas pueden sí suceder al margen de lo natural (preternaturalmente), pero suceden y han sucedido naturalmente siempre y donde no conste lo contrario. La posibilidad natural ha de retener lo mejor y más directo de nuestra atención ulterior.

3

La posibilidad natural—repetimos—de que ciertas causas creadas del reino puramente animal presten una cooperación dirigida, no meramente pasiva, sino de tipo transformista, a la formación más original del organismo humano.

Un estudio algo serio de esta posibilidad tiene que profundizar estos tres aspectos de la cuestión: hasta dónde es material la naturaleza humana; hasta dónde y cómo puede ser verdaderamente natural el primer origen de una naturaleza; en qué grado es posible, tanto *a priori* como *a posteriori*, la religación genética de organismos con estructura diversa. Son las cuestiones básicas indispensables, que no es lícito ni leal, y en todo caso sería inútil, evitar o simplemente soslayar.

¿Hasta dónde es material la naturaleza humana? He aquí la primera cuestión de fondo. Su sentido parece tan claro y la solución tan sencilla

que se la podría juzgar impertinente. ¿Quién de nosotros no sabe que la naturaleza humana es material por el cuerpo e inmaterial por el alma espiritual?

Sin embargo, hay algo más. Una reflexión sencilla lo deja adivinar claramente. No sé si habrá alguno que experimente la misma dificultad en concebir una derivación biológica de los diversos grupos de organismos animales entre sí que cuando se quiere extender esa relación al organismo humano. El que menos pensará ser dos cosas muy distintas, si no ya esencial e insuperablemente diferentes. ¿Por qué? En el fondo, y más o menos conscientemente, porque se está pensando en cierta espiritualidad del organismo humano. Espiritualidad no entitativa ciertamente, ni original, sino derivada de su referencia natural al espíritu humano. Espiritualización en suma, mejor que espiritualidad. Por eso la naturaleza humana, aunque orgánica, es un caso aparte.

Es más, se puede llegar—se llega prácticamente con muchísima frecuencia—a subrayar de tal manera esa espiritualización que la materialidad de la naturaleza humana parece quedar desatendida y casi del todo absorbida en su magnífica espiritualidad. Esto, digo, puede suceder, y sucede al menos prácticamente, en muchas cuestiones. De una manera particular en ésta del primer origen de la naturaleza humana. No tanto, y aun nada, en la del segundo, porque la experiencia brutal de los sentidos lo impide.

La forma concreta, que en este caso suele presentar esa actitud, es la de especular sobre el primer origen natural del hombre, como si de hecho se tratase del primer origen de un espíritu humano, puro, en el sentido de que sólo el espíritu—su naturaleza—determinaría básicamente las condiciones naturales de la primera existencia humana. El cuerpo, su materialidad, contaría sólo como circunstancia supeditada y desesenciada, que no puede aportar el peso ni el vínculo de una condición específica, definida y necesaria... ¿Pero es, después de todo, que esto puede extrañar?... ¿El hombre no es, al fin, su espíritu?

Pues sí, extraña. Y significa una exageración falsa, que ignora o tiende a romper el equilibrio óntico-dinámico entre lo espiritual y lo material del hombre en beneficio, ontológicamente caprichoso y arbitrario, de uno de los extremos. La naturaleza real del hombre no es así.

Es indudable que en el hombre el espíritu espiritualiza en cierto grado y manera a la materia. Pero no es menos cierto que a su vez, y mucho más, la materia en el hombre materializa en cierto grado el espíritu. La espiritualidad del alma humana no es la de un espíritu puro. Se olvida o no se comprende esta verdad. El alma humana, aun en estado de se-

paración, posee de origen y por naturaleza inmanente, entrañada idénticamente en su ser, una ordenación intrínseca a la materia con una serie de propiedades y actitudes y perfecciones internas que sólo tienen sentido en orden a la materia.

El alma humana es ciertamente espiritual, pero no a la manera del espíritu puro, ni con una espiritualidad unívoca a la suya, sino sólo análoga. Su espiritualidad o, mejor, su realidad espiritual no está desprovista en sí misma de materialidad. El alma humana es también, incluso esencialmente, material. Por eso su materialidad no hay que concebirla puramente extrínseca, como lo es, inversamente, la espiritualidad de la materia humana.

El hecho de que el alma humana puede absolutamente existir y actuar ciertas funciones, por ejemplo, intelectuales, sin concurso ninguno de la materia o con una dependencia sólo extrínseca de la misma, basta ya para que sea sencillamente espiritual. Pero eso no puede hacer olvidar su lastre ontológico de materialidad, ni la impureza de su espiritualidad. En su existencia natural—hecha un ser con el cuerpo orgánico—, y en gran parte de su hacer natural y absoluto—vida y sensación—, el alma humana revela toda la intrinsecidad y esencialidad de su materialidad. En términos escolásticos, la expresión más exacta de este carácter ontológico, tan *sui generis*, del alma humana se obtendría diciendo que es "spiritualis simpliciter" y "materialis secundum quid". Cuando "secundum quid" no se tome de ninguna manera por accidental.

Esta es de hecho la concepción tradicional más profunda del alma humana. He aquí, por ejemplo, un texto exacto de los Conimbricenses:

"El alma, aun la racional, posee, según su misma quididad, relación a la materia... Asimismo, según su naturaleza, entraña un orden y relación al cuerpo, de que es forma" [5].

Esta misma concepción, exacta, del alma humana es la que daba fundamento a casi toda la especulación peripatético-escolástica para referir su estudio a la *Philosophia naturalis* o *Philosophia secunda*, es decir, a la *Physica* y al primer grado de abstracción y—por consiguiente—según el modo de definir o entender "Physicus", que se caracteriza por su relación esencial a la materia sensible. A primera vista parecería que este estudio debería pertenecer a la Metafísica o ciencia del ser inmaterial. Efectivamente, así comenzan a hacerlo algunos modernos (v. g., De Vries, Hugon...) y no faltan también entre los antiguos... Pretenden separar el estudio del alma humana en cuanto espiritual—los antiguos el del alma

[5] CONIMBRICENSES: *Physica*, Proem., q. 4, a. 3.

separada en cuanto tal—para hacer de él un estudio propio de la Metafísica. Pero el pensamiento tradicional más común, a pesar de reconocer esa distinción, insiste en que el estudio del alma humana tiene que ser y es, en definitiva, un estudio de la "Physica". Valga por todos este texto de Suárez:

"Aunque el alma [humana] tenga un ser subsistente y separable de la materia en cuanto a la unión actual, no lo tiene, sin embargo, en cuanto a la aptitud ni en cuanto al conocimiento perfecto así de su esencia como de sus propiedades y operaciones; ahora bien, todo conocimiento por la materia [sensible] es físico" [6].

Después de todo, tampoco representa esta materialidad del espíritu humano más que una verdad de filosofía perenne, que va implicada necesariamente en otra más expresa de nuestra doctrina católica más auténtica. El dualismo, inmanente a la constitución íntima del hombre es sólo relativo, muy relativo. Porque el hombre es cuerpo y alma en unidad de naturaleza y de ser. Una naturaleza y un ser. Por tanto, el hombre está hecho de una materia y de un espíritu, que se trascienden si mutuamente con una irreductible distinción esencial, pero que—contra lo que un poco superficialmente se podría esperar—no se excluyen esencialmente, ni están destinados por imperativo de su ser a una mutua exterioridad insuperable. Al revés. La intrinsecidad misma esencial de este espíritu está abierta a la materia. Ambos se conjugan en un equilibrio, que es más y antes ontológico que dinámico. Equilibrio ciertamente inasequible y recóndito en su última razón formal explicativa; pero, al fin, natural y no milagroso. Un hecho. Un hecho natural.

"Es peligroso—hemos escrito en otra parte—alterar un poco a capricho y a tientas, o por razones estéticas y sentimentales, cualquiera de las tensiones ónticas de este equilibrio." Es verdad.

Claro que no resulta posible—como querría un monismo cualquiera, materialista o idealista o panteísta—reducir la materia al espíritu o el espíritu a la materia, ni siquiera la materia al espíritu humano en particular, o el espíritu humano a la materia. Pero tampoco es posible estar de acuerdo con el otro extremo, que interpreta la distinción como un verdadero dualismo. Y es casi indiferente que se haga en términos de mutua exclusión y paralelismo, como Descartes, Leibniz y tantos—luego—con pequeñas variantes, o que se haga en términos de supeditación *incondicional* al espíritu por parte de la materia, es decir, en términos de

---

[6] F. SUÁREZ: *Disp. Metaph.*, 1, sec. 2, n. 18.

una trascendencia intrínseca absoluta del espíritu humano sobre la materia.

En realidad, esta segunda forma de dualismo, que es la que venimos denunciando, deriva, como la primera, de no reconocer la abertura óntica del espíritu humano hacia la materia, su trascendencia inmaterial sólo relativa. Por otra parte, se la podría llamar también con propiedad pseudomonismo... Todo menos acertar con ese equilibrio ontológico en unidad —no en monismo—de naturaleza y de ser que es realmente el hombre.

Pongamos fin a esta consideración sobre la materialidad del espíritu humano, observando que no se trata de una materialidad cualquiera, indeterminada. Es una materialidad orgánica. Es decir, está referida por su misma naturaleza a la materia organizada, que es el cuerpo humano. No conocemos otra cosa, y, por tanto, sería gratuito ligar inmediatamente el espíritu humano a condiciones materiales no orgánicas.

Hemos querido insistir—aunque sea pesadamente—en precisar hasta dónde es material la naturaleza humana, y concretamente, en subrayar el carácter material de nuestro espíritu. No por afán de paradoja. Era necesario tener conciencia muy refleja de esa condición de nuestro espíritu para comprender justamente todo el alcance y la profunda verdad, que puede tener, y tiene, una consecuencia relativa al problema de ahora.

Estaría bien expresada así. La distinción superior del espíritu humano sobre la materia organizada excluye de una manera absoluta cualquier origen causal del primero a partir del organismo. Pero, por otra parte, su afinidad natural con la materia organizada—eso que hemos llamado paradójicamente materialidad esencial del espíritu humano—persuade que su origen, en un orden de naturaleza y fuera de milagro, no puede ser totalmente independiente de las condiciones de la materia organizada.

De hecho vemos que eso es lo que realmente sucede cuando se trata del origen segundo del hombre, En cada hombre, que actualmente viene a este mundo, el origen de su espíritu—cierto que por creación—está, con todo, ligado naturalmente a un proceso material orgánico. ¿Hay motivo positivo para hacer una excepción a favor—digamos así—del primer origen? Creemos que no, aunque ésto sea adelantando una conclusión, que en este momento podrá parecer prematura. No importa.

Se puede alegar como razón obvia de tal excepción la excepcionalidad misma del caso. El primer origen en un proceso concatenado de orígenes sucesivos es por sí mismo singular. Más concretamente, en el primer origen del hombre falta por hipótesis la causa y las condiciones, que determinan ese proceso material orgánico, al que va ligado natural-

mente el origen de todo espíritu humano en las sucesivas apariciones de hombres. No hay padres del primer hombre. Y sin ellos tampoco existirá la causa específica capaz de provocar ese proceso, material y orgánico, sí, pero específico. ¿Quién si no la propia naturaleza—un individuo que la posea, se entiende—es capaz de producir naturalmente una acción específica suya o un proceso específico suyo, sea por lo demás el que sea?

Este sería todo el fundamento positivo de la excepción. En definitiva, se reduce a subrayar la heterogeneidad necesaria del primer origen con relación a todo origen segundo... Está bien, pero no es esa la razón que hacía falta. Haría falta demostrar que esa heterogeneidad, innegable, del primer origen con respecto al segundo se haya de traducir precisamente en ausencia total de ligadura a un proceso material orgánico. Basta que el primer origen esté ligado a un proceso material distinto, y no precisamente a ninguno. Es forzoso concluir eso, pero nada más que eso.

Pretender más, y aun simplemente plantear esa razón, supone que no se ha observado bien todo el sentido de nuestro pensamiento. No se trataba de inferir la necesidad de una ligadura material del espíritu humano en su primer origen, por inducción de la que conocemos poseer en los orígenes sucesivos. Se podría utilizar esa prueba, pero no lo hacemos. Partíamos más bien de la *materialidad natural* de nuestro espíritu, y de ella concluímos directamente a la necesidad de que su origen natural —cualquiera—esté *siempre* ligado a una condición material. El origen segundo es un caso particular, que queda así explicado—lejos de servir como premisa a la inducción—, y a su vez confirma el principio de la materialidad natural del espíritu humano, que lo hacía prever.

4

Yendo más al fondo—y queremos ir—es fácil observar que en este momento la cuestión más decisivamente interesada por nuestro estudio es la siguiente. Saber si en realidad el primer origen absoluto de una naturaleza puede ser positivamente natural, o si, al contrario, tiene que ser por fuerza anatural. De hecho, puede verse que esto segundo es lo que está suponiendo, más o menos reflejamente, el razonamiento, esquematizado hace un momento, para liberar al espíritu humano en su primer origen de toda sujeción a un proceso orgánico.

Es evidente. Si se afirma o supone que sólo a una acción específica material de la naturaleza humana puede estar condicionado naturalmente el origen del espíritu humano, es porque se afirma o supone que sólo la

propia naturaleza puede poner una condición natural de su origen. Y claro, ésto no es posible mientras no se la supone realizada ya en algún individuo, es decir, que vale sólo para el segundo origen. Unicamente él, por consiguiente, podrá ser natural.

A veces este mismo pensamiento latente reviste formas más concretas en razonamientos como el siguiente. La ontogénesis del primer hombre, caso de ser natural, debió verificarse a partir de un estadio monocelular; porque esa es la ley biológica natural en la ontogénesis de todo organismo pluricelular. La razón resultaría impertinente, si se deja de suponer que no existe más posibilidad de origen natural que el que se verifica según leyes de propagación, es decir, según leyes de naturaleza ya realizada, y, por tanto, según leyes de origen segundo.

Pues bien, investigar hasta qué punto puede o no ser verdaderamente natural el primer origen absoluto de la naturaleza humana y, por consiguiente, del espíritu humano, era precisamente el objeto de la segunda cuestión entre las tres propuestas más arriba, como base de la solución al problema de la posibilidad natural, que estudiamos. La pertenencia de esa cuestión al problema básico de dicha posibilidad queda así patente.

El estudio más general de esta cuestión lo hemos expuesto en una nota publicada recientemente [7] y no vamos a detallarlo aquí. El resultado ha sido llegar a una ampliación del concepto de natural.

Para eso se analizan, primero, con precisión los conceptos de "natura condita", o naturaleza que se supone ya realizada en algún individuo, y de "natura condenda", o naturaleza en orden a su primera realización. Conceptos, que no se deben confundir con los de naturaleza existente y posible. Luego se ensaya una revalorización del lado relativo y temporal de las naturalezas—"condita" o "condenda"—, o sea de su módulo relativo, muy desatendido frente a la consideración absorbente de su módulo absoluto.

Todo ello nos lleva a concluir que un concepto complejo de "natural" —si natural es κατὰ φύσιν—debe tener en cuenta y referirse positivamente no sólo a la "natura condita", como se hace de ordinario, sino también a la "natura condenda", ni sólo a la naturaleza absolutizada, como es corriente, sino también a la naturaleza relativizada y temporalizada. Es decir, que tanto la naturaleza en su condición particular de "natura condenda", como la naturaleza en cuanto relacionada con otras naturalezas, fundan y determinan auténtica "naturalidad". Naturalidad, ciertamente específica y nueva, que, por tanto, no será homogénea con la determina-

[7] *Una precisión extensiva del concepto de natural*, PENSAMIENTO, julio 1949, páginas 319-325.

da en función de la "natura condita", pero sí verdadera naturalidad y no una mera "anaturalidad", como, por ejemplo, la de la transubstanciación eucarística, que no es un hecho propiamente milagroso, pero tampoco natural.

Por consiguiente, cuando se trata de investigar cualquier aspecto de lo natural a un ser creado, por ejemplo, su origen natural, habrá también que buscar—porque debe o, al menos, puede existir—lo natural específico de su "natura condenda", tanto absoluta como relativamente considerada.

Concretamente y en nuestro caso, entendemos que también el primer origen de la naturaleza humana—y lo mismo del espíritu o del cuerpo humano—debe, al menos puede, tener un modo natural, que estará determinado en función de la calidad misma intrínseca de nuestra naturaleza y de sus partes, y en función de las demás naturalezas posiblemente relacionadas con ella, como son, por ejemplo, las naturalezas orgánicas animales. ¿Por qué pensar que el primer origen natural de un espíritu como el humano ha de estar igualmente condicionado que el de un espíritu puro, y todavía que las condiciones, v. g., materiales del primer origen del espíritu humano o del organismo humano hayan de ser totalmente independientes de cualquiera otra naturaleza material orgánica? ¿Incluso por qué pensar que esas condiciones materiales hayan de ser independientes del hecho mismo contingente de existir determinadas naturalezas con anterioridad al momento de aparecer por primera vez el hombre? ¿Existe realmente razón para pensarlo así? No la conocemos.

Todo lo que precede persuade más bien positivamente lo contrario. Lo único que podría oponerse sería un aislamiento original estanco de las diversas naturalezas entre sí, que estuviese comprobado o bien demostrado. Es decir, la imposibilidad conocida de que una naturaleza influya más o menos positivamente en la primera génesis de otra diversa. En particular—y es lo que nos interesa—, la imposibilidad conocida de que un organismo coopere activamente a la primera génesis de otro organismo taxonómicamente diverso en un grado específico o supraespecífico. Ese era justamente el objeto de la tercera y última cuestión básica, antes propuesta. La articulación profunda de todas tres aparece así con entera claridad.

5

He aquí, pues, una cuestión importante. ¿Hasta qué punto se conoce, sea *a priori* o *a posteriori*, una positiva influencia de organismos de una categoría taxonómica en el origen primero de organismos pertenecientes a otra categoría diversa?

Como se ve, no es más que la cuestión transformista general. Naturalmente, no hay por qué tratarla aquí con detalle. Sólo tiene interés ahora una discusión esquemática, porque lo más importante a nuestro propósito es haber reducido en última instancia la posibilidad natural del evolucionismo antropológico a la posibilidad natural del evolucionismo zoológico. Y tampoco necesariamente—conviene subrayarlo—a la posibilidad natural del evolucionismo zoológico, más radical y monofilético, sino del restringido y polifilético.

Efectivamente, el organismo humano no constituye, *desde el punto de vista taxonómico*, ni siquiera un orden aparte. Se clasifica en el orden de los Primates. Sus diferencias fisiomorfológicas comienzan a caracterizarse aparte, sólo en un nivel inferior al orden. Es decir, destaca sólo como suborden o familia y aun, según algunos exagerados, sólo como género.

Se podría discutir, si la cuestión transformista así planteada debe resolverse *a priori* o *a posteriori*. En realidad no nos interesa, porque, según vamos a ver, tanto *a priori* como *a posteriori* el sentido de la solución es idéntico.

Es oportuno, sin embargo, hacer notar, en gracia a las circunstancias del momento centenario, que Balmes parece estimarla como una cuestión soluble de suyo *a posteriori*. No es que Balmes se ocupase mucho del tema. El libro de Lamarck estaba publicado ya en 1809, un año antes del nacimiento balmesiano. Pero es sabido que durante los primeros años, que siguieron a su publicación, coincidiendo precisamente con la vida toda de Balmes, el lamarckismo estuvo casi ahogado en su mismo nacimiento, sobre todo por la autoridad entonces decisiva de Cuvier. El transformismo no era una preocupación de su tiempo. Con todo, en la única ocasión en que lo enfrenta con cierta detención relativa—es una página corta nada más—no parece tenga que oponerle nada *a priori*. Se limita a observar la falta de hechos que lo confirmen. "Los que sostienen esa transformación continua—dice—debieran mostrárnosla con monumentos históricos o en monumentos de la naturaleza" [8].

Pues bien, hoy se puede decir lo siguiente. Si el acuerdo casi unánime entre los biólogos de todas las ideas vale algo, es forzoso reconocer a

[8] J. BALMES: *Fil. Elem.* (*Teodicea*, c. 9, n. 31; ed. Casanovas, XXI p. 385). En un pasaje de *Cartas a un escéptico* (25; ed. Casanovas, X, pp. 362-363) se refiere indirectamente al origen evolucionístico del hombre, limitándose a observar—a su propósito y ad hominem—que esa clase de origen no sería menos extraordinaria y rara que lo que se pueda antojar el descrito por Moisés. En otros dos pasajes de *La religión demostrada* (cc. 3-7; ed. Casanovas, IX, pp. 17 y 21-23) hay sendas alusiones brevísimas al origen del hombre, según la interpretación corriente del Génesis, que no ofrecen interés particular ninguno. Esto es todo.

posteriori que la conexión biológica entre grupos taxonómicos, superiores a la especie, constituye hoy por hoy una presunción más que suficientemente seria como para tenerla en cuenta y aun apoyarse en ella.

Cierto que la explicación del mecanismo general de la transformación está atrasadísima y ofrece garantías muy escasas, con esperanzas muy inciertas. Cierto también que las comprobaciones experimentales son muy insuficientes y de alcance muy limitado. Apenas se sale con seguridad del campo de las micromutaciones. Y se llega—si se llega—con mucha dificultad a la creación de caracteres verdaderamente nuevos y permanentes. La frase reciente de Cuénot: "el hombre sabe fabricar especies nuevas, tan válidas como las especies naturales" [9], podría sugerir una idea exageradamente optimista del estado actual de las investigaciones experimentales a este respecto.

Sin embargo, ésto no representa una objeción decisiva. Una cosa es el hecho y otra su explicación y su experimentación. Ahora bien; hay muchos datos de índole diversa, que en conjunto permiten inferir el hecho mismo con una probabilidad muy superior a la de la hipótesis contraria.

Las mismas comprobaciones experimentales en este sentido, aunque tan insuficientes, como queda dicho, son, sin embargo, bastantes a demostrar que la vida orgánica posee una mayor elasticidad que la que dejaría suponer una observación algo más superficial o limitada en el tiempo. Se llega, por lo menos, a descubrir que no es hermética en su fluir, que tiene puntos vulnerables y fisuras por donde colarse a su interior y alterarla, que no es de una pieza, sin más perspectiva posible que la de ser o no ser, y no la de ser de otra manera. Esto viene a confirmar el hecho transformístico inferido *a posteriori,* porque al menos lo sitúa en una perspectiva de explicación concebible, antes inexistente.

¿Qué se puede oponer *positivamente* a esta presunta realidad de una cooperación activa por parte de unos organismos al origen originante de otros nuevos y diversos? *A priori,* muy poco—si algo—. *A posteriori,* casi nada.

La incapacidad de un ser inferior para producir otro superior, o—en forma más concreta—la imposibilidad de que un alma (sensitiva) inferior sea sustituída por otra superior de especie óntica distinta, podría presentarse como una dificultad *a priori.* Pero, en realidad, no ha lugar.

Primero, porque la amplitud del transformismo polifilético aludido cabe muy bien—o al menos no se demuestra positivamente lo contrario—dentro del ámbito de variabilidad, que se puede atribuir a la potencia orgánica

[9] L. Cuénot: *Reflexions sur l'évolutionisme.* Temoinages, fas. 19 (1948), p. 493.

de un mismo principio vital específico. Me refiero a la opinión, compartida ya por casi todos los escolásticos, de que la llamada por ellos "especie natural", o especie óntica que acabamos de decir nosotros, puede comprender diversas especies, géneros y aun familias de la clasificación taxonómica.

Se trataría, por tanto, de una inferioridad y superioridad puramente relativas y accidentales.

En segundo lugar, aunque se suponga verdadera diversidad de especie óntica entre los grupos originantes y los originados y se demostrase la imposibilidad de una sustitución, provocada directa y causalmente por el inferior, todavía no habría lugar a la dificultad. Porque no es necesario pensar precisamente en una conexión biológica de tipo estrictamente causal. Menos en una causalidad exclusiva y suficiente por parte del inferior, y menos aún en una causalidad de tipo estrictamente parental, es decir, en lo que ordinaria y positivamente llamamos generación.

Otra dificultad *a priori* podría objetarse, presentada como incapacidad ontológica de un ser para una determinada acción específica, cuando no posee la naturaleza específica correspondiente. Pero ésto no es nada nuevo. En parte coincide con lo anterior y en parte con lo ya tratado más arriba, directamente a propósito del orîgen del hombre. Reaparece una vez más la visión restringida, que no sabe reconocer lo natural según la "natura condenda", o parece suponer—y da lo mismo—que de existir debería ser como el determinado por la "natura condita", cosa evidentemente imposible.

A posteriori sale al paso un hecho cuya significación antitransformista parece insobornable. Es el fixismo histórico de las estructuras morfológicas y de los instintos animales. La *Historia de los animales* de Aristóteles tiene hoy perfecta vigencia. Es verdad. La observación es cierta y pudo ser oportuna en otros tiempos. Balmes, por ejemplo, la hizo en el suyo [10], y se detuvo a copiar un párrafo brillante de Wisemann, que la utiliza.

Hoy, sin embargo, nuestro horizonte temporal se ha alargado desmesuradamente. Comprendemos que lapsos de tiempo como el que corre de Aristóteles hasta nosotros, pueden significar, en una curva de tiempo mucho más amplia, lo que un minuto en el desarrollo primaveral de una planta. Se cae hoy mucho mejor en la cuenta de que ese fixismo histórico es, en el mejor de los casos, un fixismo puramente relativo. La sucesión de las estructuras fósiles constituye la mejor demostración, y nos obliga

[10] Véase J. BALMES: *Fil. Elem.*, l. c.

a buscar perspectivas más despegadas del momento. No es que el tiempo cree nada. El tiempo abstracto no existe. Pero sí es verdad que la realidad se hace acto temporalmente y el dinamismo de las cosas se realiza temporalmente.

Más seria parece—y no hay más—esta otra dificultad *a posteriori*. Es evidente el signo marcadamente autoteleológico de la actividad de los organismos. Un estudio más profundo y un análisis más elemental de la vida orgánica en cualquiera de sus estructuras—sencillas o complejas—no corrige el sentido fundamental de la primera evidencia. Quizá, y aun seguramente, la teleología vital es imperfecta. Tiene que serlo y no ha de extrañar la presencia de verdaderas disteleologías. Pero siempre permanece fundamental y dominante el sentido autoteleológico de los procesos vitales. Tiene razón Cuénot—por citar algo reciente—cuando afirma acentuadamente la finalidad interna de los organismos. Y también cuando observa que, sin embargo, "la creencia en una finalidad interna tiene un límite". Pero exagera al añadir que "la Naturaleza es con tanta frecuencia de aspecto teleológico como disteleológico" [11].

Ahora bien; esta finalidad interna, tan identificada con la vida misma, no es compatible—así se objeta—con el transformismo. Un organismo no podría tender ni cooperar positivamente y por naturaleza a la génesis de un organismo de otra especie sin contradecir el sentido esencial de su finalidad interna, que se orienta a la propia conservación y propagación.

¿Es éste un reparo eficaz? No parece. Desde luego hay que repetir de nuevo que no tiene lugar, cuando el transformismo se restringe a aquellas categorías taxonómicas superiores (especie, género, familia, orden...?) que pueden representar sólo la compleja virtualidad orgánica de un mismo principio vital.

Pero aun prescindiendo de esa restricción, y considerado en toda su amplitud, el reparo puede pecar de superficial o de extrapolación injustificada. Sucede sencillamente que se da alcance absoluto e ilimitado y, por lo mismo, exclusivo a una tendencia natural, que puede tenerlo sólo relativo y restringido, compatible con otras análogas y complementarias, imperfecto, en una palabra.

Es así. Ciertamente, los organismos revelan, a un determinado nivel y a cierta escala, una autoteleología innegable, que tiende a conservarlos entre ciertos límites restringidos de variación. Un cierto sentido clauso de la autoteleología vital primaria es, pues, evidente y está definitivamente comprobado. Pero nada demuestra y exige que ese sentido clauso

---

[11] L. Cuénot: *Ibidem*, p. 496.

tenga un carácter omnímodo y exhaustivo de todas las tendencias del dinamismo vital, es decir, que se trate de un sentido clauso, no meramente relativo y limitado, sino absoluto.

Es preciso averiguar si, en una curva temporal más amplia de ritmo más lento y en una dimensión vital más profunda, la historia de la vida orgánica no revela otro tipo de comportamiento, que signifique una superación del primero y más aparente o habitual. Punto o puntos de fuga, que perforen hacia fuera y en zonas menos probables de relativa infrecuencia el círculo macroscópicamente clauso de la autoteleología primaria. La vida se expandiría por ellos a nuevas formas, cuya razón, de una o de otra manera, y en un grado más o menos suficiente, ella poseía ya.

Y en rigor tampoco habría por qué interpretar este comportamiento como una negación pura y simple de la autoteleología vital, como mera trascendencia, sin articulación posible con la inmanencia, que es lo más profundo de la vida. La vida se fuga de sí misma, se trasciende pura y simplemente sólo cuando se sale fuera de la vida, cuando muere, no cuando se dispara hacia nuevas formas. Por eso es más exacto concebir también ese comportamiento como autoteleología de orden superior. Hay que pensar en una autoteleología vital de potencialidad múltiple, que se va desarrollando y agotando en diversas autoteleologías parciales, escalonadas y complementarias.

Novedad—abstracta y complicada, por añadidura—pensará quizá alguno. Pero no tiene razón. Un poco de reflexión nos descubre que con esa "novedad" estamos especulando hace muchos siglos. Efectivamente, estamos acostumbrados a referirnos a la autoteleología vital como si se tratase de algo homogéneo y simple, sin complejidad de términos diversos. Y no es verdad. Decimos que los organismos tienden innatamente a su propio bien, a su propia conservación. Y añadimos—cuando se añade—con cierta indiferencia... a su propia conservación, individual o específica. Nos parece lo mismo... y no lo es.

Porque en realidad son cosas muy distintas y se refieren al bien propio de una manera muy distinta el conservarse a sí mismo o el conservar la especie. Una y otra son autoteleologías, profundamente heterogéneas, si bien complementarias. Sólo la experiencia imponente de verlas tan habitualmente asociadas y el hecho de su efectiva complementariedad han podido desviar nuestra atención de su sentido, en parte divergente y contradictorio. El bien del individuo no es, sin más, el de la especie, si no queremos mixtificar y abstraer indebidamente. Sin tener en cuenta los casos extremos—por ejemplo, de muchos insectos—en que la fecundación significa normalmente la muerte, es siempre cierto que en la generación

el individuo sale realmente de sí y de su inmanencia, se trasciende y supera la autoteleología más primaria y estricta.

Es forzoso, por tanto. reconocer que la generación obedece a un impulso, que sólo puede ser considerado como autoteleológico en una inmanencia distinta y más amplia, es decir, de grado superior al primario. La generación posee un sentido autoteleológico sólo secundario. Ya cuando se quiere hacer entrar la generación en la definición ordinaria de acción inmanente, de una manera exacta y unívoca, a la par con acciones como la nutrición y, sobre todo, el crecimiento, se deja sentir la rebeldía forzada de una disimetría, que se querría disimular. Inútil. Que no es posible forzar la realidad.

En resumen: que ya en un nivel casi superficial y a la vista y en un arco de tiempo tan corto como el ciclo individual de un organismo, vemos conjugarse dos autoteleologías de grado diverso. La autoteleología individual, primaria, da paso y lugar a la autoteleología específica, secundaria, sin negarse ni contradecirse, pero dejando patente, por lo mismo, la limitación y relatividad de su sentido clauso. Casi ni entendemos el problema, a fuerza de verlo resuelto. Pero la generación, vista con la perspectiva temporal infinitesimal, que corresponde a la autoteleología individual, resulta una anomalía inconcebible. Tan inconcebible como puede antojarse la producción de una especie, o género, o familia..., vista con la perspectiva temporal, que corresponde a la autoteleología secundaria o específica.

Quiero decir algo así como ésto. La autoteleología individual es continua. El organismo la actúa en todo momento. Por mucho que se divida el ciclo temporal de un organismo en arcos arbitrariamente pequeños, siempre y en cada uno la autoteleología individual persiste actuada. Para observarla se puede restringir el tiempo de observación cuanto se quiera. No sucede lo mismo con la autoteleología secundaria. La función procreadora corresponde a momentos o períodos muy fugaces. Para captarla es preciso enfocar un arco finito del ciclo individual. La unidad temporal de observación correspondiente no puede ser cualquiera, ni arbitrariamente pequeña.

Pues bien; si se toma como unidad temporal para medir el ciclo vital la unidad infinitesimal, correspondiente a la autoteleología individual, han de pasar períodos larguísimos, de proporciones geológicas, por ejemplo, todo el período infantil, sin que la autoteleología secundaria acuse su presencia. Observadores de dimensiones temporales, según esa misma escala, se sucederían por millones sin sorprender su presencia ni concebir su existencia. Propuesta esta existencia podrían juzgarla contradicto-

ria con la autoteleología individual, pues al fin significa o implica la muerte del individuo, es decir, la negación de la autoteleología individual. "Vivir", que significaría para ellos únicamente "vivir su propia vida", sería incompatible con "vivir para engendrar", pues equivaldría a "vivir para no vivir".

Este análisis—tan útil, creo, como minucioso y sutil podrá parecerle a alguno—nos ha de hacer comprender la posible y muy probable existencia de otras autoteleologías superiores igualmente conjugables y articuladas según su limitación característica...

Al mismo tiempo se comprende otra cosa, sencilla desde este punto de claridad, pero importante. Sabemos que el punto de fuga más allá de la autoteleología individual es para todo organismo la generación. Ocurre preguntar: ¿Cuáles son los puntos de fuga por donde la vida orgánica trascendería cada una de las barreras autoteleológicas subsiguientes, realizando el juego de sus propias autolimitaciones y autosuperaciones? En realidad no lo sabemos hoy con alguna seguridad y precisión. Conjeturas y tanteos nada más. Pero, en cualquier caso, se pueden adelantar estas observaciones seguras.

Esos puntos de fuga, sean cuales fueren, no tienen por qué ser idénticos entre sí, ni con el primero. Es más, no deben ser. Por eso sería equivocado y expuesto a confusiones llamarlos "generación". No. Han de ser cada uno otra cosa que la que con anterioridad venimos llamando generación. Si se quiere prolongar el mismo término, ha de ser con conciencia de que su significación varía y se matiza de analogía. Tampoco tiene que ser algo simple, que no sucede más que de una manera perfectamente idéntica. La generación misma no lo es y se realiza en una gama complejísima de variedades.

En particular, y por lo que se refiere a la participación causal del organismo originante en la aparición de una forma nueva de grado superior, sería ingenuo pretender reducir todos esos puntos de fuga y de articulación al módulo único de la generación. ¿Por qué había de suceder así? Se concibe y se presume con más fundamento que ha de haber—y tiene que haber—mucha variedad en el modo y tipo de esa participación causal, en su mayor o menor plenitud y suficiencia, en la forma de condicionar una acción complementaria de otras causas cuando ocurra ser necesario, en otras condiciones de actualidad, etc.

Una vez más es interesante hacer notar que, en el fondo de toda esta dificultad contra el transformismo, a base de la autoteleología orgánica, reaparece y se reafirma de nuevo la falta de un concepto más amplio de lo natural. No se reconoce o no se quiere tener en cuenta más "natural"

que lo conforme a la "natura condita". Se pretende ignorar la posible y fundadamente presumible existencia de exigencias peculiares—muy *sui generis* y en casos insospechados tal vez—que pueden corresponder a la "natura condenda" como tal, lo mismo absoluta que relativamente considerada.

La autoteleología como tal de la vida orgánica no representa por sí misma un obstáculo demostrado contra el transformismo en general, sea restringido o el más amplio. Es la conclusión que se impone al fin de todo este último análisis. Al contrario, hay mejores motivos para pensar que *algún* transformismo auténtico va naturalmente implicado y esenciado en las entrañas de la misma vida orgánica.

Y al decir "algún", no es precisamente porque me refiera a su mayor o menor amplitud. No quito ni pongo límites, porque no es posible ni necesario hacerlo determinadamente *a priori*. Sólo quiero indicar que no aludo precisamente al transformismo en boga, o mejor, a la estructura filosófico-teórica en boga, del transformismo biológico. Así, peca en todo caso de simplista y demasiado unitaria, tanto en la proposición que de ella hacen sus partidarios como en la inteligencia que de ella suponen los que la combaten. De ser verdad, el transformismo biológico se ha de realizar en el marco de una ontología de las naturalezas creadas—en una "fisiología", diríamos etimológicamente—mucho más rica y complicada de la que unos y otros suponen. Las reflexiones todas, a lo largo de estos tres últimos apartados, en que nos hemos referido a las tres cuestiones básicas del problema antropogenésico, quizá dejan sospecharlo.

6

Mirando atrás se aprecia ahora el perfil esencial de las reflexiones acumuladas largamente.

Hemos discutido y analizado estas tres cuestiones: hasta dónde es material la naturaleza humana; hasta qué punto y cómo puede ser positivamente natural el origen primero de una naturaleza; en qué grado es naturalmente posible, tanto *a priori* como *a posteriori*, una religación biológica de organismos con estructura diversa. Era esto necesario—dijimos—para resolver a fondo un problema de posibilidad natural. La de que ciertas causas creadas puramente animales presten una cooperación activa de tipo transformista a la formación primera del organismo humano y consiguientemente del hombre.

La conclusión, que del estudio realizado se desprende, es francamente

afirmativa. Efectivamente. El haber conocido la materialidad esencial de nuestro espíritu hace comprender que su, por otra parte, innegable espiritualidad no puede ser un obstáculo ontológico contra la vinculación necesaria de todo origen suyo natural—primero o segundo—a determinadas condiciones materiales y orgánicas. Más aún. Una vinculación de ese tipo es la que responde mejor positivamente a esa condición natural del ser peculiar y del existir de nuestro espíritu, y es la que conocemos de hecho en todo origen segundo de la naturaleza humana.

Evidentemente, esas condiciones materiales y orgánicas habrían de referirse a la materia-cuerpo del hombre, y venir determinadas orgánicamente, es decir, provocadas por causas orgánicas, sencillamente por alguna cooperación activa y dirigida de ciertos organismos. *A priori,* todo este proceso nada tiene de absurdo e imposible, al menos mientras no se refiera concretamente a alguna forma particular del mismo. Pero eso no basta.

Es preciso que tales condiciones y tal proceso puedan y deban darse naturalmente en un doble sentido. En cuanto que unas condiciones y un proceso de ese tipo tengan significado verdaderamente natural, inmanente con toda propiedad al orden de las exigencias y relaciones de la naturaleza creada, y segundo, en cuanto que existan, o mejor, conste que existan causas naturales creadas, capaces de provocar esas condiciones y mantener ese proceso.

Ahora bien; la existencia de lo natural, según la "natura condenda", que complementa, siquiera sea heterogéneamente, lo natural según la "natura condita", demuestra que condiciones y procesos de esa índole pueden y deben darse naturalmente en el primer sentido. La realidad del transformismo zoológico, aunque sea sólo restringido, postulada con buen fundamento y no contradicha positivamente por ningún motivo algo decisivo, parece demostrar que condiciones y procesos de este tipo pueden y deben darse naturalmente también en el segundo sentido.

Esto era todo lo que había que demostrar para poder afirmar la posibilidad natural de un primer origen evolucionista del hombre en cuanto al cuerpo.

No se puede objetar fácilmente que, de existir tal posibilidad natural para el origen primero del hombre, el hecho debería repetirse sin ninguna limitación natural en cuanto al número de veces. Es decir, que la aparición de nuevos hombres por evolución tendría que haber sucedido y seguir sucediendo en todo tiempo y lugar sin una restricción predeterminada y fija.

Esa objeción denunciaría que se ha comprendido poco y muy mal

—muy mal—nuestro pensamiento. En particular y sobre todo, no se habría comprendido ni el signo teleológico atribuído a esa posibilidad, ni el carácter específico de lo natural según la "natura condenda", que es el que aquí entra en juego. Se confunde la propagación natural de un hecho o de un ser con la fundación natural del mismo.

Si se quiere pensar esta "naturalidad" de "natura condenda" en términos de analogía con la correspondiente a la "natura condita", la manera correcta sería esta otra.

Nadie piensa que, por ser natural la formación de un órgano, por ejemplo, del corazón, en la ontogénesis de cada organismo individual, el hecho de esa formación tenga que poder repetirse sin limitación natural en una misma ontogénesis. Un pollo con un número cualquiera de corazones. Precisamente lo natural es que el proceso se realice una sola vez y cada embrión no diferencie más que un órgano de cada clase. Pues bien; igualmente ilegítimo sería inferir de que exista para un ser la posibilidad de un primer origen suyo *natural*—sea el que fuere, por evolución o con cualquier otra clase de vinculación a determinadas naturalezas—el que tal origen tenga naturalmente que poder realizarse sin ninguna limitación natural de espacio, tiempo y número.

Todo lo contrario. Lo que se puede prever y se puede inferir con más fundamento, tanto del signo teleológico como del carácter natural típico de ese proceso originante, es que se ha de verificar con alguna limitación numérica y en determinadas condiciones de temporalidad. ¿Una sola vez o más de una? Esto es lo que no sé si se puede determinar exactamente y con seguridad *a priori*.

Y tampoco *a posteriori* lo sabemos, porque, en realidad, ni siquiera sabemos si de hecho el primer origen de los hombres ha sucedido natural o preternaturalmente, ni tampoco si se ha verificado una o más veces. Por la doctrina católica nos consta únicamente del monogenismo adamítico. En cambio, la cuestión de un poligenismo preadamítico, siempre que a esos brotes independientes se los suponga extinguidos desde Adán, es una cuestión que la teología deja enteramente abierta a la antropología científico-positiva, a su exclusiva competencia y a sus propios medios de investigación.

El poligenismo antropológico superior (el polifiletismo) está hoy casi unánimemente rechazado. Lo mismo el poligenismo inferior o individual, sin cuna y disperso, por ejemplo, a la manera ologenésica de Montandón. Se postula, en cambio, un poligenismo individual con cuna local. Pero es preciso reconocer que semejante poligenismo, todo lo obvio que se quiera *a priori*, resulta incontrolable e inaccesible a la comprobación positiva.

7

Se hizo observar, desde el principio, que el estudio de esta posibilidad natural lo realizaríamos sin determinar más particularmente su objeto. Hasta ahora nos hemos venido refiriendo a él, concebido únicamente como cooperación activa y dirigida de tipo transformista, que ciertas causas orgánicas puramente animales prestarían a la formación más original del cuerpo humano.

Desde luego, ya con esa descripción queda suficientemente determinado que se trata de algo más que de una mera cooperación pasiva, prestada por algún organismo animal en las mismas condiciones de indiferencia y de arbitrariedad inmanentes, con que le prestaría cualquier porción de materia orgánica. Esto no es en ningún caso una cooperación ni activa, ni dirigida, ni de tipo transformista. Se requiere que el organismo humano sea realmente—de una u otra manera—verdadero producto terminal y buscado de una serie, escalonada y heterogénea, más o menos larga, de organismos animales anteriores. Y si el organismo es así producto terminal y buscado también el mismo hombre lo será en su tanto.

Pero, claro está, se puede pretender una mayor determinación de ese objeto. Hay—y es lo corriente—quienes ponen en ello especial empeño. Se busca, en particular, qué grado de organización alcanzaría el organismo humano en su preformación evolucionista. ¿Total o sólo parcialmente humana? Consiguientemente se busca determinar la parte directa y exclusiva, que quedaría reservada especialmente al Señor en la formación orgánica del primer hombre. ¿Nula o no nula, por ejemplo, la de causar aquella última disposición orgánica, previa y determinante de la infusión del alma? Estos son los puntos de ulterior precisión, que se debaten con más ardor.

Por nuestra parte hemos de decir que, *desde el punto de vista filosófico*—en ése estamos ahora—, la cuestión de la mayor o menor amplitud del influjo en cuestión es indiferente y carece de interés. Si desde el punto de vista teológico o bíblico no lo es, y tiene interés, habrá que decidirlo aparte y por otras razones positivas. Yo entiendo que filosóficamente la posibilidad natural, que hemos llegado a establecer, subsiste fundamentalmente la misma, sea cualquiera la amplitud, que se quiera atribuir al influjo en el sentido indicado.

En primer lugar—y es lo principal—porque lo decisivo, para que el origen transformista sea verdaderamente natural, no está precisamente en

que la cooperación animal se conciba mayor o menor, y concretamente en que se la suponga máxima. Lo decisivo es que, mayor o menor, total o parcial, condicione naturalmente y ponga naturalmente en marcha el proceso antropogenésico ulterior, sean cualquiera las causas, que hayan de intervenir. Sólo un concepto injustificadamente estrecho de lo que puede ser un condicionamiento natural o una exigencia natural ha podido conceder importancia filosófica a esa circunstancia. No se tiene en cuenta que la exigencia natural de una intervención del "Conditor naturae" no es de la misma clase—aunque sea verdaderamente exigencia y verdaderamente natural—que la de una intervención del "Conservator naturae".

En segundo lugar, porque nada demuestra *a priori* que sea imposible alcanzar evolucionísticamente una perfección orgánica suficientemente humana. Imposible no ya metafísica, sino ni siquiera naturalmente. Hay —cierto—quienes ven en eso una imposibilidad metafísica. Exageran y no lo prueban.

Bastaría mencionar autores muy competentes, que no han visto tal imposibilidad. Chr. Pesch, por ejemplo, lo afirma expresamente y lo mismo otros. "Ninguna razón—dice, refiriéndose al "mivartismo"—demuestra que Dios no pueda absolutamente comunicar a algún organismo una virtualidad tal que con ella evolucione paulatinamente hasta el grado de organismo humano." Otra cosa es—añade—la cuestión de hecho. En este orden, el "mivartismo" sería, según él, una mera hipótesis, desprovista de toda razón positiva [12].

Pero es que, además, los motivos en que se pretende fundar tal imposibilidad son inconsistentes. Los hemos analizado ya. Se refieren a la incapacidad de una naturaleza para producir efectos específicos de otra distinta y superior. Recurre siempre, como se ve, la misma razón, inspirada en el reconocimiento exclusivo de la "natura condita". Es evidente que, sin la "natura condita", resulta imposible obtener un determinado efecto en las condiciones y de la manera peculiar con que ella lo realiza. Pero no se ve por qué otras naturalezas no han de poder realizar de otra manera algo análogo y equivalente en orden a la "natura condita", con una exigencia de tipo diverso en cuanto a las acciones complementarias, requeridas por parte de otras causas.

La dificultad de que toda forma requiere absolutamente en el sujeto una disposición última previa, que sólo quien posea la misma forma, o

---

[12] Chr. Pesch: *De Deo creante et elevante*. 1925, n. 107. Confesión igual, aunque menos explícita, hacen, por ejemplo, L. Lercher (*Inst. Theol. dogm.*, t. 2, n. 504); P Minges (*Compendium Theol. dogm. specialis*. 1921, t. 1, n. 356); Van Noort (*De Deo creatore*. 1920, n. 171), etc.

Dios omnipotente, pueden absolutamente producir, se reduce a esta misma. Y por cierto que, en cuanto se matiza de hilemorfismo y se apoya peculiarmente en esa teoría—al fin tan incierta o sólo probable para gran número de sus mismos partidarios—, la dificultad se relaja automáticamente—por sí misma—, y no hay que concederla especial importancia. Cuanto menos decisiva [13]. Por eso no hay tampoco por qué insistir en un punto de vista tan obvio, como el de que sobre lo específico de la teoría hilemórfica no es posible basar una objeción perentoria y menos católica.

No hemos de añadir más a lo dicho. Con todo, sí convendría recordar que cuanto queda afirmado sobre la posibilidad natural del evolucionismo antropológico puede ser verdad, y creemos serlo, sea cualquiera el sentido verdadero, que se deba atribuir a los datos del *Génesis*. No sólo ni precisamente porque lo dicho va referido al origen del hombre en general y el *Génesis* se refiera concretamente a Adán, sino, sobre todo, por esta razón. Se podrá discutir y dudar, hoy por hoy, de cuál es la interpretación exacta del origen de Adán, descrito por el *Génesis*, por ejemplo, si transformista o no transformista. De lo que cierto no se puede dudar es de que el texto sagrado nada dice sobre el carácter natural del hecho que narra. Y si acaso, puestos a conjeturar lo que no está dicho expresamente en el texto, habría que pensar más bien que sucede—lo que suceda—preternaturalmente.

JAIME ECHARRI, S. I.

Oña (Burgos), junio 1949.

[13] En el trabajo citado al principio, *El hombre en sus primeros orígenes* (*Razón y Fe*, 139 (marzo 1949), p. 229), hemos hecho alguna consideración más detallada sobre este particular. Se puede insinuar todavía que, aun dentro de la teoría misma hilemórfica, el aspecto de ella aquí más directamente interesado es el más problemático e inseguro. El problema del origen de las nuevas formas. En la producción del agua a partir del oxígeno e hidrógeno se produciría ("per accidens") una nueva forma sustancial específica. Lo mismo en todas las transformaciones sustanciales inorgánicas. ¿Dónde está ahí la causa de la misma especie que el efecto, productora de la última disposición, previa a la forma, que lo determina?

NOTA APENDICULAR

La conexión natural de los seres materiales en su primer origen, según un texto de Santo Tomás (Sum. c. Gentiles, 1. 3, c. 22).

En el apartado 4.º del texto hemos tratado de tener en cuenta el carácter interrelativo de toda naturaleza material "condenda". Ello nos ha llevado a contar con una posible religación genético-natural, un poco misteriosa y profunda, de los diversos seres materiales en su primer origen.

No es indispensable que también Santo Tomás haya tenido que pensar *algo* de esto. Ni menos que lo haya debido pensar exacta y definitivamente. Pero sí es, en todo caso, altamente interesante anotar que, de hecho, *algo* ha dejado bien indicado en este sentido. El pasaje—donde lo hace principalmente—puede llegar a ser célebre. Sin que, por lo demás, desentone o deje de estar en perfecta coherencia con sus ideas sistemáticas, a lo que creemos,

A cierto propósito, que no es del caso ni ameno especificar, trata de demostrar que todos los procesos formativos se ordenan a la producción del hombre como a su fin último. Eso resulta evidente—dice—si se observa tanto el proceso mismo, más dinámico, de la formación de los seres materiales, como el más estático de su conservación. Es decir, tanto si se analiza el orden prospectivo de los seres, que es el de su entero proceso de formación (*ordo generationis*), como si se analiza el orden en cierta manera retrospectivo, pero equivalente, que es el de su conservación (*ordo conservationis*). "Puesto que una misma cosa se produce y se conserva en el ser según el orden previo seguido en la producción, existe también un orden en la conservación de las mismas" [14].

El primer análisis muestra, en efecto, que ese elemento potencial y perfectible, inmanente y presente a todo proceso de formación en la naturaleza material, está gobernado por una tendencia positiva—innata—de perfección creciente, sucesiva, que no es ciega (casual) ni desordenada, sino teleológica y jerarquizada. Por eso apetece y tiende a los diversos actos o formas con una intensidad completamente graduada, según el orden de mutua subordinación y primacía, que les corresponde ontológicamente. El "*ordo generationis*" responde al "*ordo appetitionis*" y éste a su vez al "*ordo formarum*"; es decir, el proceso formativo al proceso impulsivo, y éste al progreso ontológico de las formas. De ahí que el alma humana, por ser la última y la más perfecta de todas las formas capaces de actuar la materia, constituye el objeto, a que la materia tiende como a su fin último a través de todo el proceso formativo de la naturaleza. El hombre es, por consiguiente, el fin buscado a lo largo de toda la serie concatenada de procesos, que se realizan en la naturaleza material.

El segundo análisis revela que también en el uso, que unas naturalezas hacen de otras para su conservación, existe el mismo orden. Sólo el hombre se sirve de todas las demás para su desarrollo y conservación. Y ésto, lejos de demostrar la independencia original del hombre respecto de esas naturalezas, confirma de nuevo—según Santo Tomás—que el hombre realiza ese fin último, buscado a través de todo el proceso formativo de la naturaleza material.

Ese magnífico "dominium naturale super omnia animalia", que subraya Santo Tomás con Aristóteles y con la Sagrada Escritura [15], no debe hacer necesariamente pensar que las raíces genéticas de la naturaleza humana estén totalmente al aire, sin hundirse en el suelo antiguo de la naturaleza inferior. Al contrario, sitúa a la naturaleza humana en una

---

[14] *Summa c. Gentiles*, 1, 3, c. 22.
[15] *Ibidem*.

cierta perspectiva de continuidad teleológica con todo el proceso previo de formaciones inferiores, que el Santo Doctor no determina más; pero que bien podría ser además genética y aun cuadraría mejor que lo fuese.

He aquí el texto mismo de la *Summa c. Gentiles*:

"Cuanto un acto es posterior y más perfecto, tanto más principalmente es atraído hacia él el apetito de la materia. Por eso es necesario que el apetito de la materia—aquel con que apetece la forma—tienda al acto ulterior y más perfecto, que es capaz de conseguir, como a fin último del proceso formativo ("generationis"). Pero la actuación de las formas tiene ciertos grados. Porque la materia prima está primero en potencia respecto a la forma de elemento simple. Una vez que existe bajo la forma de elemento simple, está en potencia respecto a la forma de cuerpo compuesto, por lo cual los elementos son la materia de los cuerpos compuestos. Considerada ya bajo la forma del compuesto está en potencia respecto al alma vegetativa, porque esa alma es precisamente el acto de tal cuerpo [compuesto]. Por su parte, el alma vegetativa [i. e. la materia prima bajo el alma vegetativa] está en potencia respecto de la sensitiva y ésta respecto de la intelectiva, lo cual aparece en el proceso de la generación [de la ontogénesis humana]: en la generación el feto vive primero vida de planta, después de animal, por fin de hombre. Mas después de esta forma no se encuentra ya en los seres engendrables y corruptibles otra ulterior y más digna. Por consiguiente, el ultimo grado de todo el proceso de formación es el alma humana y hacia ella tiende la materia como a su última forma. Y así, los elementos existen en orden a los cuerpos compuestos, y éstos en orden a los vivientes, entre los cuales las plantas se dan por los animales y los animales por el hombre, porque el hombre es el fin de todo el proceso formativo ("finis totius generationis")... Todo el proceso formativo ("tota generatio") se ordena al hombre como a su fin último" [16].

---

[16] *Summa c. Gentiles*, 1. 3, c. 22. El texto original latino resulta siempre más recomendable que la versión. Es preciso, con todo, tener en cuenta que el término "generatio" posee—como en toda la literatura filosófica de inspiración aristotélica—un sentido más amplio que el actual. No se restringe a su significación biológica, sino que designa toda clase de "fieri" sustancial—de un ser material nuevo—y se opone a corrupción. Dice así: "Quanto igitur aliquis actus est posterior et magis perfectus, tanto principalius in idipsum appetitus materiae fertur. Unde oportet quod in ulteriorem et perfectissimum actum quem materia consequi potest tendat appetitus materiae quo appetit formam, sicut in ultimum finem generationis. In actibus autem formarum, gradus quidam inveniuntur. Nam materia prima est in potentia primum ad formam elementi; sub forma vero elementi exsistens, est in potentia ad formam mixti, propter quod elementa sunt materia mixti; sub forma autem mixti considerata, est in potentia ad animam vegetabilem, nam talis corporis anima actus est. Itemque anima vegetabilis est in potentia ad sensitivam, sensitiva vero ad intellectivam; quod processus generationis ostendit; primo enim in generatione est foetus vivens vita plantae, postmodum vero vita animalis, demum vero vita hominis. Post hanc autem formam non invenitur in generabilibus et corruptibilibus posterior forma et dignior. Ultimus igitur generationis totius gradus est anima humana, et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam. Sunt ergo elementa propter corpora mixta, haec vero propter viventia, in quibus plantae sunt propter animalia, animalia propter hominen, homo enim est finis totius generationis... generatio autem tota ordinatur ad hominem sicut in ultimum finem huius generationis."

Cuando se está habituado—como estamos hoy—a las ideas transformistas, este texto sorprende primeramente con su tono penetrante como de mensaje transformista, al parecer evidente e insobornable. ¿Es así realmente? La respuesta más exacta tiene que ser algo compleja y matizada. Ni el "si" ni el "no" pueden satisfacer aquí a una justificada pretensión de exactitud no polémica, que no se entusiasma ni con la sencillez ni con la complejidad, sino con la mayor aproximación y con la mejor verdad, sea sencilla o compleja.

Hay quienes sobreestiman el sentido transformista del texto como si fuese una afirmación auténtica de transformismo. No hay fundamento para darle ese alcance. El texto mismo no lo permite y, por otra parte, sería un anacronismo atribuir auténticas concepciones transformistas a Santo Tomás. No existen indicios de que él conociese y menos sostuviese un verdadero transformismo, aunque algunos, por ejemplo, Arintero lo quiera afirmar así. Al revés, sus aserciones positivas son de hecho fixistas... y eran las de su tiempo.

Otros, en cambio—y es lo más al uso—desestiman *a priori* todo posible significado y valoración evolucionista del texto. Creen que la tendencia innata y jerarquizada de la materia a obtener todas las perfecciones de que es capaz, puesta ahí tan de relieve por Santo Tomás, no tiene en su intención carácter positivo y de *alguna* exigencia, sino meramente pasivo. Más que tendencia sería una mera aptitud para ser actuada desde fuera en grado creciente de perfección. Al fin mera potencialidad... Pues bien; decimos que esa interpretación no responde tampoco al texto y restringe su alcance nativo. (Si otros textos y otras ideas auténticas del Santo Doctor hacen que esa restricción violenta deje de ser arbitraria, no es objeto ni exigencia del propósito de esta Nota. Sospechamos que no. Pero ello requiere un trabajo "ad hoc".)

Efectivamente, aptitud y teleología son cosas muy distintas. Lo mismo que capacidad y tendencia o apetito o impulso dirigido. Ahora bien. Santo Tomás emplea aquí únicamente las fórmulas más expresivas de lo segundo. Todas son expresiones fuertemente teleológicas y que denuncian en la materia una tendencia positiva con cierta exigencia más o menos eficaz, que parece debe ser actuada y satisfecha en algún grado. Se trata expresamente de una potencialidad tal que lleva inmanente la "intentio... ut per motum tendat in actum", es decir, de una verdadera y acentuada tendencia finalística, que no es nunca mera aptitud respecto de algo. Basta repasar el texto.

Por otra parte, ese signo positivo y dinámico de la tendencia está de sobra indicado en su dimensión, la más característica, que es la intensidad. Intensidad graduada y articulada y, por cierto, no sólo ni propiamente en un plano esencial, sino en el plano más propio suyo, que es el de la realización existencial ("... sub forma vero elementi existents est in potentia ad forman mixti..."). Casi todo el pensamiento del texto está elaborado sobre esa graduabilidad, jerarquizada y sucesivamente condicionada, de la intensidad del impulso teleológico... Ahora bien; nada de esto tendría lugar si se tratase de una mera aptitud, que desde ese punto de vista sería perfectamente indiferenciada e indiferenciable.

Creemos, pues, por nuestra parte, que el texto no es ni simplemente transformista ni tampoco simplemente a-transformista, sino, objetivamente y sólo en principio abierto, pro-transformista. El orden que, según el texto, religaría las diversas clases de seres materiales entre sí y, al fin, con el hombre, no es un orden puro de ideas esenciales, orden puramente ideo-ejemplar y artístico, que guía la acción práctica del Criador. No. Es imposible reducirlo pura y simplemente al orden absoluto de las formas (*ordo formarum*).

Es algo más. Es un orden plenamente real y teleológico y, por lo mismo, dinámico en algún sentido y temporal, como lo sería el supuesto orden sucesivo de animación en el feto humano. El ejemplo está mencionado por el texto mismo, a título de ilustración y de prueba. Los diversos grados de este orden se atraen y se condicionan—como sea—con una necesidad, que es también de tipo existencial y en un plano de mutua implicación, suposición e inferencia, que también son existenciales. En una palabra, se trata de un orden que lleva también un determinado proceso natural de formación de los diversos seres materiales (*ordo generationis*).

¿Habrá todavía algo más? ¿Puede añadirse que ese orden sea, además, propiamente genético, de modo que uno de los grados determine causalmente la producción de otro, siquiera sea sólo como causa insuficiente? Diremos que no. Y más exactamente, que esta precisión ulterior no está abordada en el texto. Falta sencillamente.

El proceso integral de formación de los seres materiales está, sí, descrito como un proceso inmanentemente ordenado y condicionado en su sucesión. Pero no se indica si las causas del mismo son también total o parcialmente inmanentes al mismo, o si más bien le son totalmente exteriores y trascendentes. No se dice si la continuidad teleológica y dinámico-exigencial es también genética y dinámico-eficiente.

En realidad, es que no se precisa en ningún sentido este aspecto causal del orden natural en la aparición de toda la gama de los seres materiales. Y es un aspecto que requiere especificación porque, evidentemente, no es lo mismo la tendencia o la indigencia que un ser puede tener respecto de algo, y la manera de realizar en acto esa tendencia o de satisfacer la indigencia.

La tendencia y la indigencia pueden ser innatas e inmanentes a una determinada naturaleza sin que ella misma posea también, innata e inmanentemente, la virtualidad necesaria para realizarla o para satisfacerla En ese caso la tendencia postula la existencia y la intervención de una causa, de suyo exterior, que la satisfaga. Digo "de suyo exterior", porque en algún sentido más amplio se puede decir que esa causa, así exigida por una propiedad inmanente, queda por el mismo hecho inmanentizada de alguna manera. Por consiguiente, y en definitiva, es forzoso reconocer al mismo tiempo estas dos cosas.

Por una parte, que cierta causalidad inmanente encajaría perfectamente como especificación ulterior del orden teleológico-dinámico, descrito en este texto por Santo Tomás. De haber conocido y reconocido Santo Tomás el transformismo, es lícito pensar que lo hubiese citado

aquí como ejemplo y realización concreta de su pensamiento. Lo mismo que citó el caso de la animación sucesiva del feto humano, suministrado o permitido por la embriología de su tiempo, en el que—por cierto—concibe continuidad y articulación no sólo teleológica, sino en cierta manera genética. Los diversos grados, sustancialmente diferentes, de la larga serie —más de seis—que integrarían, según Santo Tomás, la ontogénesis humana, previa a la infusión del alma espiritual, se producen por causas que bien se pueden decir inmanentes, sobre todo en los provocados por la virtud activa del "sperma" [17].

Queriendo expresar esta misma interpretación, hemos escrito en otra parte que el texto no contiene una afirmación formal de transformismo, pero sí una afirmación potencial del mismo. Porque es innegable—ya lo hemos dicho—que esa continuidad teleológico-dinámicamente articulada, que Santo Tomás subraya tan vigorosamente, encontraría su concreción ulterior más natural—al menos muy natural—en una continuidad que sea también de alguna manera teleológico-genética. Sólo haría falta—claro está—que una continuidad así genética sea y se conozca posible. Pero eso es precisamente lo que no conoció ni sospechó Santo Tomás. La ciencia positiva de su tiempo no se lo enseñó, ni se lo sugirió, ni aun se lo dejó entrever. Le enseñó sólo el fixismo orgánico-biológico más riguroso.

De ahí que sea preciso reconocer, por otra parte, que Santo Tomás no concedió de hecho alcance genético de ninguna clase a esa continuidad teleológico-dinámica, que en este texto queda pendiente de una ulterior determinación en cuanto a las causas eficientes, que hayan de realizarla en acto. Estas son para él totalmente extrínsecas a los términos mismos de la serie, que por lo mismo ya no resulta biológicamente articulada, sino sólo teleológica y dinámicamente.

Conviene observar, sin embargo, que semejante concreción agenética no va necesariamente ligada a los principios contenidos en el texto, ni a otros igualmente filosóficos del mismo Santo Doctor. Es demasiado claro. Se trata, evidentemente, de una determinación heterónoma y adjetiva, impuesta por la ciencia contemporánea y, por lo mismo, de un valor muy relativo. La circunstancia, hace un momento mencionada, de que el orden ontogenésico humano posea para Santo Tomás cierta causalidad eficiente inmanente, es un indicio bastante claro de ello.

En realidad—y debe quedar bien consignado—la fórmula genético-fixista empleada por Santo Tomás resulta tan prudentemente recatada y sobriamente recortada que casi parece tener en cuenta reflejamente la contingencia relativa y la limitación obligada de su base científico-experimental. Está hecha como para superar y sobrevivir la crisis posible de un conocimiento experimental más perfecto. Véase, por ejemplo, cómo la redacta a continuación precisamente del pasaje, que nos ocupa. "Ningún ser al obrar según su especie tiende a una forma superior a su propia forma" ("Nihil enim secundum propriam speciem agens intendit formam altiorem sua forma") [18].

[17] Pueden verse los detalles a este respecto en A. MITERER: *Die Zeugung der Organismen insbesondere des Menschen*, Wien, 1947, pp. 151-171.

[18] *Summa c. Gentiles*, 1. 3, c. 23.

Exacto, diríamos, aun supuesta la realidad del transformismo más amplio, gracias a la oportunidad precisa de ese inciso moderador "secundum propiam speciem agens". Seguramente, ningún transformista quiere afirmar que, en el proceso, más o menos inmanentemente causal, que da origen a nuevas formas de vida, los organismos originantes obren según su propia especie y a impulso de su razón natural específica. Justamente al revés. Lo que se pretende es que junto al dinamismo individual y junto al dinamismo específico se dan también otros dinamismos superiores, vitales igualmente, pero de otra índole. En los procesos de transformación específica y supraespecífica los organismos obrarían a impulso no de su dinamismo específico, sino de esos otros dinamismos de orden todavía superior.

Resulta, por tanto, que del texto de la *Summa c. Gentiles*, aquí analizado, quedan estas dos cosas: que Santo Tomás ha concebido, a base del dinamismo teleológico-positivo de la materia, una cierta conexión natural coordinada entre el origen primero de las diversas clases de seres materiales, y que esa conexión no se afirma ser propiamente genética—aunque tampoco se excluya—, sino únicamente teleológico-dinámica.

Esto basta para confirmar buena parte de las consideraciones desarrolladas por nosotros con este sentido en el apartado 4.º Y no pretendemos más. En otro texto de la *Summa theologica* [19] encuentra Messenger que Santo Tomás habla del cuerpo de Adán, antes de ser informado por su alma espiritual, de una manera, que sugiere fuertemente la idea de que estuviese dotado entonces con una forma vital sensitiva [20]. La prueba de esta interpretación apenas tiene valor ninguno. Pero, en todo caso, no interesa a nuestro propósito que Santo Tomás llegase o no a tener concepciones de ese tipo.

J. E.

---

[19] 1, q. 11, art. 2, in corp.
[20] E. C. MESSENGER: *Evolution and Theologie*. London, 1931, pp. 200-216.

¿CRISIS DEL DETERMINISMO EN LA FISICA CONTEMPORANEA?

Diversidad y oposición de actitudes

SUMARIO.—Revuelo promovido por la publicación de las *relaciones de incertidumbre*. Posición radical antideterminística de los científicos imbuídos en el llamado "espíritu de Copenhague": Heisenberg, Bohr, Born, Jordan... Singular actitud adoptada por los fundadores de la mecánica ondulatoria, L. de Broglie y Schroedinger, frente al determinismo. Ideario determinista de los físicos teóricos penetrados del espíritu tradicional: Langevin y Planck, sus más ilustres y enérgicos defensores.

CASI increíble, por su amplitud y por su intensidad, fué el revuelo producido en el mundo de los sabios, así científicos como filósofos, al ser lanzadas al palenque del examen y de la discusión, cual nueva manzana de la discordia, las originales ideas y profundos estudios de Bohr y de Heisenberg, inatacables desde el punto de vista teórico, siempre que a la existencia del "quantum" de acción de Planck se asocie el carácter corpuscular o atómico de la materia y de la radiación [1]. Y, con todo, nada más justificado: como las concepciones revolucionarias de la doble relatividad de Einstein habían sacudido y despertado de su letargo a los cultivadores de la Física tradicional, al ver cómo pretendía arrebatárseles la herencia científica recibida de sus mayores, con sus nociones de espacio y de tiempo absolutos e irreductibles, de masa y de energía entre sí no transformables; así ahora, los defensores del determinismo físico, riguroso y dinámico, puestos frente a la expresión matemática de las relaciones de Heisenberg y al enunciado del llamado "principio de indeterminación", no pudieron menos de temer por la suerte misma de la ciencia, mayormente que buena parte de ellos, inficionados por el positivismo o neopositivismo, cifraban el ideal de la ciencia exacta de la naturaleza en la previsión y predicción exacta de los

[1] Acerca de los antecedentes históricos del movimiento indeterminista y de las relaciones de incertidumbre de Heisenberg, puede consultarse nuestro artículo *Del determinismo clásico a la indeterminación cuantista* (PENSAMIENTO, 1 [1945], pp. 413-446).

fenómenos futuros—"Savoir, c'est prévoir afin de pouvoir", había asentado Augusto Compte—.

Ya en el Congreso reunido en 1927—el mismo año de la publicación de la memoria heisenbergiana—, bajo los auspicios del Instituto Internacional de Física Solvay, pudo advertirse la viva y aun violenta reacción de no pocos sabios, de los más ilustres y admirados por cierto, contra la invasión de los flamantes principios, proclamados y defendidos por la nueva generación de físico-matemáticos que no retrocedían ante las innovaciones y destrucciones más positivas y radicales: en aquellas sesiones memorables llegó el gran H. A. Lorentz a reclamar—y este fué su testamento científico—que se pusiese el principio del determinismo por encima de toda contienda, que se hiciese de él "l'objet d'une croyance" [2]. Esta misma diversidad y aun oposición de pareceres en lo tocante a la interpretación de las citadas relaciones de incertidumbre o de imprecisión, al señalamiento de su más fundamental razón de ser, hase manifestado con mucha frecuencia, así en los Congresos y Asambleas científicas y filosóficas—citemos la sesión de la "Société Française de Philosophie" en noviembre de 1929, en la que tomaron parte, entre otros, A. Einstein y L. de Broglie—, como en los numerosos libros y estudios salidos de las escuelas rivales. Mientras los miembros de la llamada "escuela de Copenhague", presidida por Heisenberg y Bohr, sostienen que aquellas relaciones importan una derogación en el determinismo de los fenómenos relativos al mundo atómico, toda vez que no hay que pensar en abandonar la idea de individualidad de las partículas elementales, base de toda la teoría atómico-molecular; para otra escuela, de apariencia más moderada y tradicional, la conservación del determinismo debe ser considerada como la base de todo saber científico, como el principio director de toda investigación, digno de ser salvado aun a costa de los mayores sacrificios. Es la misma oposición irreductible, que tan acusada se mostró en el Congreso Internacional de Filosofía (Congreso Descartes), en agosto de 1937: frente a los radicalismos de los representantes del "Wienerkreis", Ph. Frank, de Praga, y H. Reichenbach, de Istanbul—el cual llegó a decir "no sé ni quiero saber nada ni de determinismo de la naturaleza, ni de inducción y causalidad"—, las posiciones clásicas fueron vivamente propugnadas, aunque no siempre con la solidez y eficacia requeridas, por

[2] "A mi juicio,—decía—un electrón es un corpúsculo que, en un instante dado, se halla en un punto determinado del espacio, y si he tenido la idea de que en un momento siguiente este corpúsculo se halla en otra parte, no puedo menos de pensar en su trayectoria, que es una línea en el espacio." *Electrons et Photons*, Rapports et Discusions du Cinquiéme Conseil de Physique Solvay, París, Gauthier-Villars, 1928, página 248.

varios filósofos y científicos (Schiller, Vivier, Vanni-Rovighi, Zaremba, Barzin), y en especial por sir Herbert Samuel, el cual defendió elocuentemente el determinismo físico de la naturaleza material contra toda pretendida intervención del azar, o de un libre albedrío gratuíta y falsamente introducido.

* * *

Como en toda controversia doctrinal, así en nuestro caso para poder responder adecuadamente a la pregunta formulada en el título del presente trabajo, importa en alto grado conocer la mente de las partes contendientes; de este modo nos ahorraremos tal vez no poco trabajo inútil al precisar con exactitud el estado de la cuestión. Y comenzando por Werner Heisenberg, iniciador de la actual corriente antideterminista, ya en su primer estudio, intitulado "Ueber den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik" [3], sintetizaba claramente su pensamiento en estas líneas: "En la precisa formulación de la ley causal—si conocemos exactamente lo presente, podemos calcular lo porvenir—, no es falsa la consecuencia, sino el antecedente. No podemos en modo alguno—*prinzipiell*—conocer lo presente en todos sus elementos determinantes. Mas, como quiera que el carácter estadístico de la teoría cuántica está tan estrechamente enlazado con la imprecisión de todas las percepciones, pudiera uno sospechar que detrás del mundo estadístico percibido se oculte un mundo *verdadero* en el que tenga validez la ley causal. Empero semejantes especulaciones parécennos, y lo subrayamos expresamente, estériles y sin sentido—*unfruchtbar und sinnlos*—. A la Física pertenece tan sólo describir de una manera *formal* el enlace entre las percepciones. Se puede caracterizar mucho mejor el verdadero estado de las cosas: puesto que todos los experimentos están sometidos a las leyes de la Mecánica cuantista. y consiguientemente a la relación de imprecisión (*Unschaerfe-Relation*), la invalidez de la ley causal ha quedado establecida de un modo definitivo por la Mecánica cuántica." En esta exposición, como puede verse, parte Heisenberg del principio positivista de que, por lo menos *para el físico,* hay que identificar la realidad con la medida: esta tendencia había hallado ya expresión en el célebre principio formulado por el mismo autor en 1925, según el cual no pueden pertenecer a la Física objetos de los que no se puede tener una experiencia, por lo menos ideal, para revelarlos. Con semejante criterio resulta claro que el valor *verdadero,* es decir, exacto, de una magnitud física, en el supuesto de que no sea determinable con ninguna medida posible

[3] *Zeitschrift fuer Physik,* XLIII [1927], p. 172.

—o, lo que es lo mismo, que sea de hecho e idealmente indeterminable— sería como *no existente;* para el físico positivista o neopositivista, supuestas las relaciones de incertidumbre, no existe a la vez la localización espacio-temporal y el estado dinámico de un sistema en el instante actual, ni existirá en lo futuro; no existe debajo del mundo *estadístico* que se percibe y mide un mundo *verdadero* en el que tengan validez las leyes dinámicas; no existe un genuino *determinismo* en las causas y fenómenos físicos, tratándose del mundo atómico y subatómico, y todas las especulaciones acerca de este problema son y serán estériles y sin sentido. "Las relaciones de indeterminación—escribe el mismo físico en otro lugar—señalan los límites dentro de los cuales la teoría corpuscular es aplicable: emplear las palabras *posición, velocidad,* con una precisión que exceda los límites impuestos por dichas relaciones, no tiene más valor que emplear vocablos cuyo significado no ha sido definido" [4]. Por otra parte, y aplicando la fecunda idea de Bohr acerca de la *complementaridad,* llega Heisenberg a la conclusión de que "la descripción de los hechos en el espacio y el tiempo, por un lado, y por otro la ley clásica de causalidad, representan aspectos complementarios de la realidad que mutuamente se excluyen...; y así existe, es verdad, un esquema matemático de la teoría de los *quanta,* pero no puede ser interpretado por una simple combinación de los objetos en el espacio y en el tiempo" [5].

Que en realidad Heisenberg no rechaza en principio todo determinismo ontológico—es decir, la determinación unívoca y necesaria de la configuración y estado actual de un sistema físico por las condiciones del mismo en un instante precedente y por las fuerzas y actividades a que está sujeto—, parece claro, así porque para él las ondas y paquetes de ondas de probabilidad están en su propagación rigurosamente sujetas a leyes expresadas por fórmulas matemáticas, como del hecho de que el movimiento del electrón libre, que en su experimento ideal básico es iluminado por medio de los rayos *gamma,* queda perfectamente definido por los principios que rigen el choque del fotón y del corpúsculo en el efecto Compton. Más todavía, el mismo sabio reconoce y anuncia que, una vez ha tenido lugar el fenómeno, es posible señalar la causa determinada del mismo, aun cuando no ha podido predecirse el suceso en virtud del principio de indeterminación [6]; y explícitamente afirma que es "la división del Universo en sistema observado y sistema de observación la que se opone

[4] *Les principes physiques de la théorie des Quanta.* París, Gauthier-Villars, 1932, página 11.
[5] *Ibid.,* p. 52.
[6] *Unsere Welt,* XXVIII [1936], p. 102.

a que la ley de causalidad—que es su principio del determinismo físico—sea formulada rigurosamente", ya que "sólo se podría seguir cuantitativametne la cadena de las relaciones de causa a efecto haciendo entrar en el sistema todo el Universo, incluso nuestros ojos" [7].

No es posible negar al llamado *espíritu de Copenhague*—"Kopenhagener Geist der Quantentheorie"—un extraordinario poder proselitista y revolucionario: la mayor parte de los físicos actuales, y muy en especial los de la última generación, no contentos con abrazarlo y defenderlo, se han constituído en propagandistas y apóstoles, y no pocos de ellos se han entregado—en frase de Langevin [8]—"à toute une variété de dévergondages intellectuels en parlant d'un libre arbitre des corpuscules, d'un libre choix de la nature". El corpúsculo, en efecto—apellídese electrón, fotón, protón, átomo o molécula—, parecía adquirir, gracias al juego de conceptos y de palabras de esos pretendidos filósofos de la naturaleza, las elevadas y superiores propiedades del inviduo psicológico a cuya imagen había sido configurado: el libre albedrío, la voluntad. Su libertad de elección dentro de las ecuaciones que rigen los promedios era comparada a la libertad moral del individuo en el marco de las leyes demográficas estadísticas; la conducta del mundo atómico, asimilada a la del pensamiento. Por esto no estará de más conocer en este respecto la mente de los grandes fundadores y maestros de la moderna Física, en su doble aspecto de *Teoría cuántica* y de *Mecánica ondulatoria.*

Y empezando por Niels Bohr, que comparte con Heisenberg la paternidad de aquel *espíritu,* hay que reconocer que, a su juicio, la incertidumbre establecida por la célebres relaciones equivale a la negación del determinismo en el mundo atómico. "Esta incertidumbre—ha escrito en su obra *La théorie atomique et la description des phénomènes* (París, Gauthier-Villars, 1932)—ofrece precisamente un carácter particular de complementaridad, el cual impide todo uso simultáneo de los conceptos de espacio y de tiempo y de los teoremas de conservación de la energía y del impulso,

---

[7] "En general—añade más abajo—, se puede en la Mecánica cuantista establecer una especie de *ley de causalidad* bajo la forma siguiente: Si, en un instante dado, ciertas magnitudes físicas son medidas tan exactamente como sea posible por principio, existen en otro instante cualquiera magnitudes cuyo valor puede ser exactamente calculado; es decir, que para ellas puede ser predicho exactamente el resultado de una medida, siempre empero que el sistema observado no esté sujeto a más perturbación que la de las medidas consideradas" (*Les principes physiques de la théorie des Quanta,* página 48). No estará, con todo, fuera de lugar recordar que el mismo Heisenberg—según el testimonio de Murphy, en la Introducción de la famosa obra de Planck, *Where is science going?* (1933)—ha protestado contra la interpretación extremista de su principio, "como si fuera equivalente a la negación de la verdadera causalidad en la naturaleza".

[8] *La notion de corpuscules et d'atomes.* París, Hermann, 1934, p. 33.

característicos de la descripción causal de la Mecánica." Y en sus primeros trabajos, publicados en 1928 en *Naturwissenschaften,* había ya señalado para la nueva Mecánica las dos alternativas entre sí estadísticamente enlazadas, a saber, o descripción de los fenómenos en el espacio y el tiempo junto con las relaciones de indeterminación, o bien la conservación de la causalidad o determinismo unida a un esquema matemático que no corresponde ni al espacio ni al tiempo [9].

A su vez, el profesor de Física teórica de la Universidad de Goettingen, Max Born, conocido y admirado en los medios científicos por sus publicaciones acerca de la Mecánica atómica y de la Mecánica cuántica (Berlín, Springer, 1925, 1926, 1930), en sus conferencias de Berlín de 1932 no vacilaba en afirmar: "Desde luego resulta evidente que, como consecuencia del dualismo onda-corpúsculo y de la indeterminación absoluta con el mismo enlazada, estamos forzados a abandonar el intento de establecer una *teoría determinista*: la *ley causal,* según la que el curso de un proceso físico en un sistema cerrado está completamente determinado por el estado del sistema en el instante inicial, pierde su validez en el sentido de la Física clásica...; en oposición a ella, la Física moderna es esencialmente—*prinzipiell*—indeterminista y, consiguientemente, un asunto de la estadística." [10].

Otro teórico de los "quanta", P. Jordan, al tratar en su radicalismo de establecer una transición o puente entre el hecho físico y el psicológico, no duda en ver en la pretendida indeterminación objetiva del corpúsculo o elemento el origen del libre albedrío; pues en tanto que las libertades corpusculares se opondrían unas a otras en los seres inorgánicos, y así darían lugar al determinismo, en los seres organizados "se reforzarían mutuamente al disponerse de una manera ordenada". "El hombre—y lo mismo cabe decir de todo organismo viviente—no debe considerarse como constituído a la manera de los objetos macroscópicos inorganizados...; lo que caracteriza el organismo es precisamente el hecho

[9] Sea lo que fuere del valor de la defensa de la influencia moderadora ejercitada posteriormente por Bohr—cf., por ejemplo, el artículo de J. Ullmo en *Scientia,* 1934, LV, página 113—, es lo cierto que en la obra citada en el texto (p. 20) sostiene que, a su juicio, la Mecánica cuántica constituye un dominio intermedio entre aquel "en que es aplicable la idealización causal y espacio-temporal, y el dominio de la Biología, caracterizado por el modo de razonar teleológico". "La naturaleza particular de los fenómenos de la vida, y en especial la autoestabilización de los organismos, parece estar inseparablemente ligada a la imposibilidad de principio de analizar a fondo las condiciones físicas en las cuales se desarrolla la vida", así escribe en *Atomtheorie und Naturbeschreibung* (Berlín, Springer, 1931). Y por si esto no bastara, sugiere en más de una ocasión que, investigando leyes y puntos de vista sacados de las reglas estrictas de la Mecánica, podríamos llegar a una cierta comprensión de los fenómenos vitales.

[10] *Moderne Physik.* Berlín, Springer, 1933, p. 66.

de que la indeterminación atómica se vigoriza en él hasta convertirse en una indeterminación macroscópica" [11].

Por su parte, el autor del original y profundo tratado *The Principes of Quantum Mechanics,* la realización más audaz y afortunada del ideal contingentista y estadístico de la nueva Física, el escocés P. A. M. Dirac, que en el quinto *Conseil de Physique Solvay* (1927), entre el pasmo y aun escándalo de los físicos de la pasada generación, no contento con proclamar categóricamente que "la théorie déterministe classique est indéfendable", no tuvo reparo en afirmar que "en un momento dado la naturaleza elige—*fait un choix*—entre las posibilidades diversas que se le ofrecen", ha descrito el indeterminismo atómico en estos términos: "Cuando se hace una observación acerca de un sistema atómico cualquiera... en un estado dado, el resultado, en general, no es determinado; es decir, que si la experiencia se repite muchas veces en condiciones idénticas podrán obtenerse muchos resultados diferentes. Si la experiencia se repite un gran número de veces, se echará de ver que de cada resultado particular se habrá obtenido una fracción definida del número total de experiencias, de suerte que es posible decir que existe una probabilidad enteramente definida de que se obtenga dicho resultado cada vez que se efectúe la experiencia. Esta probabilidad la teoría nos permite calcularla. En esos casos particulares la probabilidad puede ser igual a uno, y el resultado de la experiencia está entonces completamente determinado" [12].

En noviembre de 1934, otro de los grandes maestros de la Física cuantista, W. Pauli, en una conferencia dada en Zurich sobre el tema de más actualidad y trascendencia científico-filosófica, "Raum, Zeit und Kausalitaet in der modernen Physik", consideraba como pasada para siempre la época del determinismo clásico. "A causa—decía—del carácter estadístico de sus enunciados, se ha comparado con frecuencia la Mecánica ondulatoria con la teoría cinética de los gases, y en ello se ha fundado la esperanza de que, sin tocar la exactitud de sus enunciados estadísticos, sería posible completar la Mecánica ondulatoria con otras proposiciones en ella no incluídas, y volver así al determinismo en el sentido de la Física clásica, como puede hacerse en la teoría cinética. Semejante comparación, empero, nos parece del todo a propósito para inducir a error, dado que el hecho fundamental de la Mecánica ondulatoria, a saber, que al rea-

[11] "Die Quantenmechanik und die Grundprobleme der Biologie und Psychologie", *Die Naturwissenschaften,* 4 noviembre 1932.

[12] Cita tomada de *Le Mystéreiux Univers,* por sir James Jeans (Paris, Hermann, 1933, p. 23).

lizar una medida puede perderse la posibilidad de utilizar, para predecir los resultados de medidas ulteriores, los resultados de medidas precedentes, este hecho, digo, nada tiene análogo en la teoría de los gases. Puede mostrarse, además, que no es posible completar los enunciados de la Mecánica ondulatoria con otros, en el sentido del determinismo, sin comprometer también, a las veces, la validez de los enunciados estadísticos de la teoría" [13].

Finalmente, Hans Reichenbach, el portavoz más autorizado del grupo berlinés—"Gesellschaft fuer wissenschaftliche Philosophie"—dentro de la "Escuela de Viena", además de haber dado a la Física reciente indeterminista o acausal un equipo matemático original y fecundo, ha desarrollado en no pocos escritos, frente a la probabilidad *subjetiva*, la teoría gnoseológica de las probabilidades *objetivas*, quintaesencia del *relativismo crítico*, que lo conduce al más exagerado antideterminismo. "Contra el cálculo de predicción—escribe en *Atome et Cosmos* (París, Flammarion, página 256)—se han levantado barreras objetivas e infranqueables, de suerte que ni el superhombre de Laplace podría bordearlas, antes debería contentarse con un *probable*. La naturaleza, sencillamente, no está del todo determinada. No es comparable al funcionamiento riguroso de una máquina: el azar reina en el Microcrosmos, y sólo en el mundo macroscópico los innumerables sucesos atómicos individuales se acumulan y se combinan en procesos de probabilidad tan elevada que podemos tratarla prácticamente como certeza" [14].

---

[13] *Scientia*, 1936, LIX, p. 73.

[14] Si de los principales maestros y proveedores de la Micromecánica—nombre propuesto por Schwolson—pasásemos a aquellos científicos que por cultivar campos a ella parecidos o vecinos, han venido a ocuparse más o menos detenida y profundamente de sus problemas, hallaríamos, tal vez con no poca sorpresa, que un número muy grande de ellos, quizá la mayoría, no tienen reparo en hacer abierta y pública profesión de fe indeterminista y aun antideterminista. Y lo que más admira es que no raras veces reconocen estos sabios—así, por ejemplo, Eddington y Jeans—que ni la razón ni la experiencia han demostrado en modo alguno la falsedad del determinismo clásico de los fenómenos del mundo inorgánico, con lo cual se acusan a sí mismos de ligereza intelectual, ya que sólo el espíritu de la moda y el deseo de la novedad han podido moverlos a abandonar las posiciones tradicionales. Basten como muestra tres testimonios. Y sea el primero el del físico-matemático Hermann Weyl, el cual, en su libro *The Open World* (p. 55), sostiene que "debemos esperar ulteriores desenvolvimientos de la ciencia, tal vez por siglos enteros, antes de poder dibujar un cuadro completo y detallado de las relaciones entre materia, vida y espíritu; sin que, con todo, haya razón alguna para que el antiguo determinismo clásico de Hobbes y Laplace deba todavía oprimirnos". Eddington, por su parte, el conocido astrofísico y relativista, en su radicalismo antideterminista, que lo lleva a hablar de la "elección" que hace la naturaleza material—léanse, v. g., el capítulo XIV de *The Nature of the Physical World* (1928) y los capítulos XIII y XIV de *New Pathways in Science* (1935)—, afirma: "El físico debe empezar por hacer comprender que no conserva ya la posición que durante tanto tiempo ha ocupado de "avocat en chef" del determinismo, y que *no conoce* ninguna

Interesante y singular por demás resulta la posición adoptada frente al problema del determinismo físico y a la interpretación de las relaciones de imprecisión por los primeros cultivadores y promotores de la Mecánica estrictamente ondulatoria. Mientras a las *ondas de fase* u *ondas-pilotos,* asociadas a los elementos de la materia—electrones y protones—, y encargadas, a juicio de algunos, de dirigir el movimiento de éstos, se les atribuyó una entidad física, con propiedades esencialmente distintas de las que consideraba la teoría electromagnética, y radicadas en un hipotético *sub-éter* (Eddington), el determinismo más riguroso regía en la nueva ciencia: el fenómeno ondulatorio descrito por las ecuaciones entre derivadas parciales de esta Mecánica obedecía a las leyes del determinismo más exacto, como las conocidas ecuaciones de Maxwell para la propagación de la acción eléctrica. Pero el día en que, forzados por las graves e inadmisibles consecuencias que de semejante concepción realista resultaban, estos físicos teóricos creyéronse en la precisión de abandonarla y de sustituirla por otra de carácter meramente simbólico y matemático—en la cual la onda asociada al corpúsculo o al sistema es una *onda de probabilidad,* que representa de algún modo nuestros conocimientos relativos al mismo—, la evolución de las probabilidades a partir de la primera medida sigue obedeciendo, ciertamente, a un determinismo riguroso, simbolizado por la propagación de la onda. Mas de aquí no resulta—según ellos—, en general, un determinismo riguroso de las apariencias corpusculares descubiertas directamente por la investigación microscópica: el cuadrado del valor que toma en un punto la amplitud de la vibración puede ser considerado como valor de la probabilidad de que el elemento material revele su presencia en dicho lugar. "Al trasparente dibujo prerrafaelista de la Mecánica clásica—es la semejanza de Castelnuovo—viene sustituída una pintura futurista que admite muy va-

---

ley determinista en el mundo físico. Hecho esto, retírese a un lado, deje a los demás —filósofos, psicólogos, teólogos...—el cuidado de presentarse y demostrar—si pueden hacerlo—que han hallado en algún otro camino indicios de determinismo. Si nadie miente, la hipótesis del determinismo desaparecerá, y la cuestión de saber si la Física está actualmente en oposición con el determinismo apenas será planteada (*Sur le problème du déterminisme.* Paris, Hermann, 1934, p. 11). En tercer lugar, queremos copiar las palabras del físico y cosmógono inglés J. Jeans, en la p. 234 de *I nuovi orizzonti della Scienza* (Firenze, Sansoni, 1934): "La teoría clásica representa la naturaleza como situada completamente en el tiempo y en el espacio, y a la vez regulada por un rígido determinismo. Las teorías más recientes, las únicas que están de acuerdo completamente con los hechos de observación, demuestran que podemos conservar o la representación espacio-temporal del antiguo cuadro de la naturaleza, o el rígido determinismo, pero nunca entrambas a la vez. El determinismo y la representación en el tiempo y en el espacio son dos cosas que se excluyen mutuamente."

riadas interpretaciones." Tales son las fases que aparecen bien marcadas en el proceso ideológico del príncipe De Broglie [15].

En *Le Journal de Physique*, mayo de 1927—el título del trabajo es "La Mécanique ondulatoire et la structure atomique de la matière et du rayonnement"—, todavía hace armas en favor de las ideas deterministas clásicas al impugnar la opinión de Born de que el determinismo de los fenómenos individuales debe ser abandonado para defender la sola probabilidad: "Es posible—dice—conservar la estructura atómica de la materia y de la radiación, así como también el determinismo de los fenómenos individuales, aun atribuyendo a las soluciones continuas el valor estadístico que Born e implícitamente Schroedinger les han reconocido" (p. 226) [16]. Con todo, una vez admitidas y aun demostradas por sus propios principios las relaciones de Heisenberg—a las que, con mucha exactitud y prudencia, llama *relaciones de incertidumbre*, para no indicar más que el margen de error por ellas previsto en toda medida experimental—, después de un corto período de perplejidad y duda ante las graves consecuencias científicas y filosóficas que parecían entrañar, De Broglie entró de lleno en las nuevas corrientes: en 1929—*Revue de Métaphysique et Morale*, p. 443—manifiesta que sería muy imprudente, por más que ciertos argumentos induzcan a ello, el afirmar que ahondando debajo de las leyes de probabilidad se llegaría a descubrir verdaderas leyes dinámicas, como en otro tiempo se hallaron detrás de las leyes estadísticas de los gases las leyes causales del movimiento de las moléculas. Esta adhesión al movimiento indeterminista aparece cada vez más franca y decidida: "La teoría de los *quanta*—escribe en su libro *La physique nouvelle et les quanta* (p. 108)—, no permitiéndonos ya representar de una manera continua en el cuadro del espacio y del tiempo la evolución de los fenómenos individuales, nos obliga si no a abandonar completamente el determinismo, por lo menos a modificar profundamente la concepción que del mismo teníamos; de hecho, la teoría cuántica actual no nos ofrece más que leyes de probabilidades, las cuales nos permiten decir

---

[15] Acerca de esta primera época de la Mecánica ondulatoria, publicó un sólido estudio científico-filosófico el ilustre P. Pérez del Pulgar en *Estudios Eclesiásticos*, 1930 y 1931.

[16] Precisamente en un cambio del marco espacio-temporal clásico, en el que los físicos suelen encuadrar los fenómenos observados, sospecha De Broglie que tal vez esté encerrado uno de los elementos necesarios para la solución del enigma indeterminista. "Es posible que nuestra impotencia actual para seguir el hilo de la causalidad en el mundo microscópico sea debida al empleo de conceptos tales como los de corpúsculo, de espacio, etc.; estos conceptos, construídos partiendo de los datos de nuestra experiencia macroscómica corriente, los hemos traspuesto a la descripción microscómica, cuando nada nos certifica que en ella estén adaptados a la representación de la realidad" (*ibíd.*).

cuál es, dado el resultado de una primera observación, la probabilidad de que una observación posterior nos dé tal o cual resultado." En su vacilación, sin embargo—se ha dicho de él que "ni afirma ni niega", que "permanece en la encrucijada"—, cree oportuno añadir más abajo (p. 240): "Nos parece perfectamente lícito pensar que la Física volverá un día u otro a los caminos del determinismo, y que entonces el estudio actual de esta ciencia se nos presentará como una etapa momentánea, durante la cual la insuficiencia de nuestras concepciones nos ha obligado a renunciar provisionalmente a seguir con precisión el determinismo de los fenómenos de la escala atómica...; pero, a decir verdad, no nos parece muy probable que se llegue a restablecer enteramente el determinismo de la época anterior." Es lo que públicamente sostuvo en el Congreso de Descartes al declarar que no juzgaba imposible, aunque personalmente no lo tenía por probable, que lo hoy imprevisible en el mundo microcósmico pase a ser previsible si se dan ciertas condiciones que al presente faltan" [17]. Por desgracia, no podemos silenciar que la influencia deletérea de los teóricos extremistas se hace sentir cada vez más clara e intensa en los escritos posteriores del ilustre miembro de la Academia de Francia. Así en un artículo titulado "Hasard et contingence en Physique quantique" no duda en afirmar: "La argumentación de alcance general desarrollada por M. von Neumann parece muy convincente: ella refuerza singularmente la posición de los que consideran los fenómenos elementales como dotados de una naturaleza *verdaderamente estadística*, en el sentido de dicho autor. Para ellos reinaría, según esto, la probabilidad pura, la contingencia absoluta" [18].

Más franca y definida aparece en el pleito determinista la actitud de Erwin Schroedinger, el físico-matemático austríaco, el cual, dejado muy en segundo plano el individuo corpuscular, mediante un adecuado código de fórmulas legisló la propagación de las ondulaciones de muy diversos períodos al mismo asociadas. Para él, como para De Broglie, la célebre función *psi* era, en un principio, la densidad de un medio continuo preexistente en todo el espacio—Eddington lo denomina "sub-éter", Dirac habla de "substrato", Sommerfeld se refiere a la "oscilación de un algo abstracto"—, y que al variar determina una distribución de dicha den-

---

[17] Así puede el príncipe De Broglie ser considerado como representante el más autorizado de la segunda de las tendencias por él mismo señaladas en este texto: "Muchos físicos echan de menos el determinismo riguroso, que juzgan necesario al progreso de la ciencia; pero muchos otros renuncian a él de mejor gana. Los primeros esperan que será posible volver a él de un modo u otro; los segundos, en cambio, dudan mucho de ello" ("La crise du détermiñisme", en *Matière et Lumière*. París, Michel, 1937, p. 274).

[18] *Revue de Métaphysique et Morale*, 1945, p. 241.

sidad, cuyos máximos, designados por él con el nombre de *centros energéticos*—o también "Wellenpaket", "Energiepaket", paquetes de ondas o de energía—, constituyen partículas materiales, y ejercen sobre nuestros sentidos la impresión de la materia o de los elementos de que constan los átomos, en los cuales aquélla se supone subdividida. Con razón pudo, pues, escribir Pérez del Pulgar: "La interpretación de Schroedinger y el concepto de los paquetes de ondas se basa sobre el principio de causalidad, y deben concebirse los fenómenos atómicos como sujetos a leyes perfectamente determinadas por ecuaciones diferenciales, cuyas integrales, una vez fijadas las condiciones iniciales o en los límites, rigen de tal modo cuanto ocurre en el interior del átomo que nada quedaría indeterminado" [19]. Mas después que Born y Jordan publicaron sus estudios, encaminados a demostrar que en modo alguno era preciso atribuir al "escalar de campo" de Schroedinger un significado físico, pues que permitía ser interpretado como una mera probabilidad matemática, no sólo se adhirió este sabio al partido de los impugnadores del determinismo rígido, sino que también defendió su nuevo punto de vista en un famoso debate con M. Planck, con ocasión de su entrada en la Academia de Ciencias de Berlín. "Puesto que lo que en principio—*prinzipiell*—no es observable—declaró en dicho discurso—, no existe para el investigador de la naturaleza en cuanto tal; el sentido de esta opinión indeterminista es: el estado del sistema elemental no se presenta de tal manera que una intervención del todo determinada lleve como consecuencia una conducta enteramente definida del sistema" [20]. Y reproduce las ideas emitidas ya en 1922: "Con esto se ha quitado a aquella costumbre mental—la causal o determinista—su base racional. Para la práctica la seguiremos conservando sin dificultad, ya que sus resultados concuerdan con los hechos. Pero dejarnos *obligar* por ella al exigir que detrás de las leyes *estadísticas* observadas se oculten por necesidad leyes absolutamente *causales*, sería incurrir en un manifiesto círculo vicioso" [21].

* * *

Si el ataque a la tesis determinista, la cual tenía en su favor el argumento de una prescripción tan antigua como la ciencia misma, fué tan general y clamoroso de parte de la nueva generación de físicos teóricos, también la defensa, pasados unos primeros instantes de desorientación,

[19] *Anales de I. C. A. I.*, IX, 1930, p. 347.
[20] *Die Naturwissenschaften*, XVII, 1929, p. 732.
[21] *Ibid.*, p. 9.

se organizó rápida y enérgica de parte de los físicos experimentales, desde luego, y también de buen número de teóricos penetrados del espíritu tradicional. Nombres de reconocida autoridad y competencia rechazaron no sólo toda transacción y tregua con el adversario, mas también toda sombra de duda y vacilación, por más que no siempre supieran dar razón suficientemente sólida de su conducta, por lo menos desde el punto de vista filosófico; así, entre otros muchos, Lorentz, Rutherford, Russell, Corbino, Castelfranchi, Enriques, Boll, Bricout, Mineur... Así Max v. Laue impugna la premisa básica de las ideas de Heisenberg—"para abrir nuevas posibilidades de medida requiérense necesariamente nuevos medios de experimentación"—, llamando la atención acerca del hecho de que en la historia de la Física los progresos de la investigación experimental no han jamás estado ligados al descubrimiento de nuevos medios de experimentación, sino más bien a nuevas y geniales combinaciones de los medios ya conocidos: las relaciones de inexactitud ponen límites a toda Mecánica corpuscular, pero no a todo nuevo conocimiento en Física [22]. Así A. Berthoud, en su ponencia "La Loi en Physico-Chimie", en la V Semana Internacional de Síntesis (1933), afirmaba: "Con todo, puede uno preguntarse si la indeterminación es verdaderamente real, si no es tan sólo aparente e imputable a la insuficiencia de la teoría. No tengo yo competencia alguna que me autorice a formular un juicio a este respecto. Pero el físico es determinista. Lo es necesariamente, y si no se ve del todo obligado a ello, jamás admitirá que los electrones se muevan sin obedecer a leyes perfectamente definidas" [23]. Así, en fin, Alberto Einstein, el cual, firme en su ideal de la geometrización de la Física, con tanto tesón perseguido en su Relatividad generalizada, se mantiene inmóvil en su fe determinista, abiertamente profesada en múltiples conferencias y escritos: en la célebre sesión de la Société Française de Philosophie, el 12 de noviembre de 1929, en que se puso a discusión el tema "Determinismo y causalidad en la Física contemporánea", terminó diciendo que "la indeterminación de las leyes actuales no significa en modo alguno la imposibilidad de alcanzar leyes precisas y exactas; el principio de causalidad de carácter teórico no queda afectado por una dificultad de la causalidad empírica" [24]. Y comentando, en 1933, las ideas clásicamente conservadoras de Max Planck acerca del determinismo físico, escribe: "Estoy plenamente de acuerdo con nuestro amigo Planck por lo que toca al punto de vista que él sostiene acerca de este principio.

---

[22] *Die Naturwissenschaften*, XXVI, 1934, p. 439.
[23] *Science et Loi*. Paris, Alcan, 1934, p. 114.
[24] *Bulletin de la Soc. Franç. de Philosophie*. 1929, núm. 5.

El admite la imposibilidad de aplicar el principio causal a los procesos internos de la Física atómica en el presente estado de cosas; pero se ha declarado definitivamente contra la tesis de que de esta *Unbrauchbarkeit*, o inaplicabilidad, debamos concluir que el proceso causal no existe en la realidad externa... El indeterminismo es un concepto perfectamente ilógico" [25].

Dos son, por aclamación unánime, los jefes o portaestandartes de esa escuela, que bien podríamos calificar de clásica o conservadora: poseídos del espíritu de proselitismo, no pierden ocasión alguna de defender y propagar—casi diríamos "opportune et importune"—sus ideales, lo mismo en Congresos, Conferencias y cursos que en revistas, opúsculos y libros. Uno de ellos es el ilustre profesor del Collège de France, Paul Langevin [26]. Su profesión de fe determinista no admite paliativo ni tergiversación alguna: "El ir en busca de un determinismo es hasta tal punto el móvil esencial de todo esfuerzo de construcción científica, que hay que preguntarse, cuando la naturaleza deja sin respuesta alguna cuestión, si ésta no ha de ser considerada como mal planteada, y si no tiene el científico derecho a abandonar la representación que lo ha provocado" [27]. Es, sobre todo, en su trabajo *La notion de corpuscules et d'atomes* en donde se ha esforzado por justificar esta opinión, mostrando cómo se puede intentar resolver las dificultades provocadas por la existencia de las relaciones de incertidumbre. "He aquí, en el fondo, lo que me parece esencial: es que nuestras dificultades, en suma, se basan en que hemos querido introducir corpúsculos individualizables. Lo que nos dice el principio de indeterminación es precisamente que no podemos seguir un electrón y, por consiguiente, que no podemos representárnoslo como un objeto. Es, pues, preciso renunciar a la individualidad del corpúsculo, a la individualidad del fotón, a la individualidad del electrón. Es la introducción arbitraria de la noción de individuo la que lleva consigo las paradójicas consecuencias relativas a la libre elección y a la indeterminación. Hay aquí una extrapolación antropomórfica que la experiencia ni exige ni justifica [28]. Por mi parte, estoy convencido de que el

[25] MAX PLANCK: *Where is Science going?* London, Allen, 1933, p. 201.

[26] Desde la lección dada en dicho Colegio, en abril de 1930, ha expuesto muchas veces su punto de vista típico y personal. Así en tres conferencias en la Unión Racionalista, en un artículo publicado en *Le Mois*—marzo de 1931—, en la Semana Internacional de Síntesis—mayo de 1933—, en la sesión de apertura de la Reunión Internacional de Química y Física, el 16 de octubre de 1933, etc.

[27] *L'orientation actuelle de Sciences.* Paris, Alcan, 1930, p. 62.

[28] "Puede decirse que es la noción subjetiva de *individuo*, adquirida por la conciencia humana y confirmada por las relaciones entre los seres humanos, la que ha sido, en alguna manera, extrapolada, proyectada antropomórficamente en el objeto y también en el corpúsculo" (p. 25).

carácter individual en Física como en Biología es un carácter resultante de la complejidad de estructura, que el individuo aislable y reconocible sólo aparece a partir de un cierto grado de complejidad. Para individualizar, para seguir y reconocer el objeto, es preciso poder distinguir un mínimum de caracteres que den un sentido experimental a la personalidad, y esto supone ya un grado de complejidad bastante elevado. La noción de individuo paréceme no tener un límite inferior definido, y revelarse de modo más y más claro a medida que la estructura se complica" (p. 36). Tal es la síntesis que Langevin nos ofrece de sus ideas; en su apoyo no duda en invocar así el éxito de las recientes estadísticas cuánticas (la de Bose-Einstein y la de Pauli-Fermi), "en las que no se atribuye personalidad o individualidad a las partículas", como la necesidad de resolver el enigma del carácter de la *h* de Planck, pues el espíritu no puede librarse de "la impresión de que la indeterminación heisenbergiana del campo corpuscular está singularmente determinada, puesto que la constante *h* es conocida con la aproximación de una milésima" (p. 43). A la misma opinión se acuestan, más o menos decidida y plenamente, no pocos ilustres científicos modernos como Mott, W. Pauli, M. Boll, G. P. Thomson, A. Carrelli, B. Bavink, J. Ullmo, R. Brunetti...; el mismo De Broglie, quien—como vimos—cree que las dificultades creadas por obra de las relaciones de Heisenberg nacen de una extrapolación ilegítima al mundo atómico de los conceptos macrofísicos de espacio y de tiempo, afirma también que "la personalidad, por así decirlo, del corpúsculo, y la distinción de los individuos, no interviene en el momento de la interacción de dos partículas" [29]. Ni faltaron precursores a este movimiento antiindividualista: Ullmo, en su artículo "L'évolution de la notion de corpuscule d'après M. Langevin"—Scientia, 1934, I, pp. 103-117—, hace mención de una memoria de Eddington y de trabajos más antiguos de J. J. Thomson [30].

Más allá todavía, en cierto sentido, que Langevin va en sus reflexiones filosóficas el ilustre iniciador de la Física de los "quanta" al sostener que el determinismo no sólo constituye la base inconmovible de todo sober científico y el principio director—*Wegweiser*—de toda investigación física; mas también que esta noción es la que, en el sentido más es-

[29] Los textos de varios de estos físicos, relativos a nuestro propósito, pueden verse reunidos en la erudita Memoria que bajo el título de "Le difficoltà della Fisica moderna e l'ilemorfismo" presentó el P. Carlos Giacon, S. I., al Segundo Congreso Tomístico Internacional (Roma, 1936).

[30] También entre nosotros estas ideas fueron propuestas por David García Bacca en su estudio "Las nociones de causa, efecto y causalidad en las ciencias físicas modernas", dado a luz en *Analecta Sacra Tarraconensia* (Barcelona, Biblioteca Balmes, 1931, pp. 287-338).

tricto de la palabra, ha creado la ciencia entera, incluyendo en ella las teorías sobre la naturaleza de las cosas. Y estas ideas fundamentales las ha ido sembrando Planck, con fervor de apóstol y con claridad de sabio, por todas partes, en Congresos y en Universidades, con discursos y con lecciones, hasta constituir la nota dominante o por lo menos un tópico común de casi todos sus estudios de elevada divulgación científico-filosófica, desde la conferencia "Die Einheit des physikalischen Weltbildes" (1908) hasta la última que conocemos, titulada "Determinismus oder Indeterminismus?" (1938). Tres momentos o aspectos podemos distinguir en la doctrina de este representante, el más autorizado sin duda, de la corriente determinista contemporánea:

1.° Hay que afirmar sin vacilación alguna que en el mundo corpuscular o atómico el proceso físico está del todo determinado. Del propio modo que en 1923—"Kausalgesetz und Willensfreiheit"—había declarado que "sólo para el observador macroscópico existe un acaso y una probabilidad, cuya magnitud e importancia quedan del todo condicionadas por el caudal de conocimientos de que uno dispone, en tanto que el observador microscópico en todas partes ve tan sólo certeza y rigurosa causalidad" (Wege zur physikalischen Erkenntnis, Leipzig, Hirzel, 1933, p. 111); en las lecciones acerca "Das Weltbild der nuen Physik" (1929) y "Die Kausalitaet in der Natur" (1932), v. gr., posteriores al comienzo del gran movimiento antideterminista, defiende que en las nuevas Mecánicas hay que trasladar a las ondas elementales—llámense *materiales* o de *probabilidad*—, y a las magnitudes que las caracterizan, el determinismo que en la Física clásica se aplicaba a los elementos y a su configuración. No se contenta, empero, con esto. Reconoce sinceramente que "mediante el *quantum* de acción—esa misteriosa constante *h* que arrancara él del seno de la naturaleza—se ha marcado un límite objetivo, del cual no puede pasar la potencia de los instrumentos físicos de medida que están a nuestra disposición, y que nos impedirá para siempre la inteligencia cabal y completa, en sentido determinístico, de los más delicados procesos físicos en sí mismos considerados, es decir, independientemente de su origen y de sus efectos" (p. 252); pero sigue alimentando la esperanza, en él antigua, de que "finalmente, también la hipótesis cuántica hallará su expresión precisa en determinadas ecuaciones, las cuales podrán ser consideradas como formulación exacta de la ley causal" (p. 109). Al examinar, en efecto, atentamente la conclusión que de las relaciones de incertidumbre han creído poder deducir no pocos indeterministas, los cuales afirman que la ley causal ha de ser considerada como definitivamente refutada en la Física moderna, aparece claro que "por lo menos

proceden con precipitación" (p. 346), pues no se ve por ahora razón alguna que nos constriña a abandonar la hipótesis de un universo regido por rígidas leyes dinámicas, aun considerando como objeto de la predicción los hechos inmediatamente ofrecidos por los sentidos. Más todavía, "¿podrá negarse la posibilidad de que un espíritu ideal, el cual penetrase hasta lo más íntimo de todos los procesos físicos que por doquiera tienen lugar el día de hoy, estaría en disposición de predecir, con plena seguridad y con todos los pormenores, el tiempo de mañana, y lo mismo todo acontecimiento físico?" (p. 254) [31].

2.° Este determinismo absoluto rige en verdad en la imagen física del cosmos—*Weltbild*—; si rige también en el mundo sensorial, no podemos saberlo con certeza. "En tanto que en el mundo de los sentidos —*Sinnenwelt*—la predicción de un suceso se presenta siempre afectada de una cierta incertidumbre, en la imagen física del Cosmos los procesos todos se desenvuelven conforme a leyes determinadas y cognoscibles, están definidos de un modo rigurosamente causal" (p. 242). Reconoce el profesor berlinés que ningún fenómeno físico, ni siquiera en el período clásico, podía ser anunciado con certeza, pues que jamás se conocían, hablando en rigor, todas las condiciones iniciales. En realidad, los sabios siempre han sustituído a las medidas particulares, a la imprecisión del mundo de los sentidos, una imagen física del mundo, un puro ente de razón—"Hilfsbegriff"—, el cual venía a ser ideal y armónicamente determinista. Así ya el antiguo determinismo no estaba más que en nosotros, en nuestro *Weltbild,* no en los fenómenos—aquí se ve la influencia subjetivista o kantiana—. En consecuencia, mediante la introducción de la *imagen física del Cosmos*—y en esto radica su importancia—, la incertidumbre en la predicción de un suceso del *mundo sensorial* queda reducida a la imprecisión de la traducción del fenómeno desde el *Sinnenwelt* al *Weltbild,* así como de la traslación inversa al *Sinnenwelt* a partir del *Weltbild*" (ibíd.). Estas traducciones nunca podrán ser fieles y exactas, así porque la imagen física "no contiene magnitudes directamente observables, sino sólo *símbolos* y aun elementos que para el mundo sensorial ofrecen sólo un interés indirecto y aun nulo

[31] Para no exagerar el valor de semejantes afirmaciones, no se olvide que Planck las debilita no pocas veces al matizarlas con un marcado tinte pragmatista. Podríamos multiplicar los textos probativos; pero nos contentaremos con uno, tal vez el más decisivo. "En todo caso, la ley causal—o principio del determinismo—no puede lógicamente probarse ni refutarse; no es, por tanto, ni verdadera ni falsa; mas es un principio euristico, un indicador de camino, y, por cierto, a mi ver, el más valioso de todos los que poseemos para orientarnos en la confusión y oscuridad de los hechos e indicarnos la dirección según la cual debe proceder la investigación científica a fin de lograr fructuosos resultados" (p. 259).

—ondas etéreas, oscilaciones parciales, sistemas de referencia, etc.—, mas también porque la imposibilidad real de predecir con exactitud un suceso, así desde el punto de vista de la Física clásica como también desde el de la Teoría cuantista, aparece como una consecuencia natural de la circunstancia de que el hombre con sus órganos sensoriales y sus instrumentos de medida es una parte de la naturaleza, a cuyas leyes está sujeto y de la que él jamás podrá salir" (p. 254) [32].

3.° ¿Cuál es el veredicto pronunciado acerca de las ideas indeterministas de sus adversarios por el insigne maestro? Desde luego, considera el problema como mal planteado: "queda siempre en pie—afirma—la posibilidad de reconocer la causa de la imposibilidad de dar una respuesta determinada, no en el modo de ser de la teoría, sino en la condición de la cuestión propuesta. A un problema insuficientemente formulado desde el punto de vista físico, ni aun la teoría física más acabada puede ofrecer una respuesta determinada" (p. 201). No halla, en efecto, ni sombra de indeterminismo en el origen de las relaciones de incertidumbre a partir de los elementos del moderno *Weltbild*, que son no los corpúsculos materiales, sino las periódicas ondas de materia. Tampoco la cuestión de las relaciones entre las ondas de materia y el mundo sensible que nos procura el conocimiento de los procesos físicos nos permite afirmar que las leyes de dichas ondas sean indeterminadas, ni siquiera es posible buscar una más directa fundamentación para la admisión de un indeterminismo en la circunstancia de que, según la Mecánica ondulatoria, los procesos en un sistema cerrado de puntos materiales en modo alguno están determinados por el estado inicial del sistema. En realidad, "la consecuencia de algunos indeterministas, que llegan a considerar como definitivamente arrinçonada en la Física la ley causal, descansa en una confusión de la imagen del mundo—*Weltbild*—con el *Sinnenwelt*, o mundo de los sentidos. Se puede eludir la dificultad con el supuesto de que el problema sobre los valores simultáneos de las coor-

[32] El texto clásico que resume la doctrina del físico berlinés acerca del *Weltbild* y del *Sinnenbild*, suena así: "Como suceso considera la Física teórica no un proceso de medición aislado, el cual siempre encierra elementos casuales y accidentales, sino un cierto proceso puramente ideal, por cuanto en lugar del *mundo sensorial*, tal como nos es inmediatamente ofrecido por los órganos de los sentidos, reforzados o no por los instrumentos de medida, establece un nuevo *mundo*: el llamado "physikalisches Weltbild", el cual representa una construcción mental hasta cierto punto arbitraria, una idealización ejemplar, creada para el fin de librarse de la incertidumbre inherente a toda medición y para hacer posible la precisa determinación de los conceptos" (p. 240). Este capítulo, característico y esencial de la doctrina de Planck, puede verse expuesto detenidamente en su *Guthrie-Lecture*, pronunciada el 17 de junio de 1932 en la *Pyhsical Society of London*, y publicada con el título de "Der Kausalbegriff in der Physik" (3.ª edición, Leipzig, Barth, 1941), y más desarrolladamente en *Scientia*, 1 de marzo de 1933.

denadas y de las velocidades de un punto material, como el que versa acerca de la trayectoria de un fotón de un color determinado, carece de sentido físico. La imposibilidad de dar una solución a un problema sin sentido no ha de ser puesta a cuenta de la ley causal, sino de los presupuestos que condujeron al planteo de la cuestión, es decir, en el caso presente, a la hipotética estructura de la imagen física del mundo. Y pues el *Weltbild* clásico ha fracasado, hay que sustituirlo por otro" (p. 246). Los elementos del nuevo *Weltbild* no son, en consecuencia, los puntos materiales, los cuales han sido despojados de su carácter elemental, sino las ondas de materia, en las que aquéllos se han resuelto. Esta reciente imagen del Cosmos de la Física cuántica ha nacido—así Planck—de la necesidad de conciliar un determinismo riguroso con la existencia del *quantum* de acción [33].

RAMON PUIGREFAGUT, S. J.

[33] No puede negarse que la doble afirmación dogmática de Planck—el determinismo riguroso rige solamente en el *Weltbild*, del mundo real no podemos saberlo con certeza—, y la aseveración de que "en la existencia del cuanto de acción indivisible se nos ofrece un límite del todo definido y numéricamente señalado, más allá del cual ni aun el método físico de medición más delicado permite obtener conclusión alguna acerca de las cuestiones que tocan a las particularidades de los procesos reales" (página 224), han acortado no poco la distancia entre él y los indeterministas. Más aún, en "die Kausalitaet in der Natur", como ha observado G. Castelnuovo—"Les vues philosophiques d'un grand physicien" (*Scientia*, 1936, I, p. 43), "Planck presenta los dos puntos de vista, determinista e indeterminista, como manifestaciones de dos mentalidades diferentes, que piden a la ciencia respuestas distintas; una determinada formulación de la ley satisface a una de las mentalidades mientras que aparece a la otra como provisoria". Bien parece haber dado un paso atrás en su entusiasmo determinista cuando escribe: "El desarrollo de un modo de pensar estrictamente causal no queda excluído en manera alguna ni siquiera desde el punto de vista de la Física moderna, aun cuando su necesidad no puede demostrarse ni *a priori* ni *a posteriori*" (p. 252).

MIGUEL DE UNAMUNO
PRECURSOR DEL EXISTENCIALISMO

I

1. Kierkegaard y Unamuno.

Los méritos de Miguel de Unamuno en favor del existencialismo empiezan en la predilección plenamente personal con que distinguió a escritores y filósofos que hoy conoce el gran público, pero que entonces apenas estudiaban más que sus respectivos biógrafos. El mayor descubrimiento hecho en este sentido por Unamuno fué el de Sören Kierkegaard. Así lo han reconocido autores extranjeros como Michele F. Sciacca [1] y Walter Lowrie. "Don Miguel de Unamuno —escribe el último—fué un católico profundamente influenciado por Sören Kierkegaard, cuyo prestigio en el mundo hispánico contribuyó mucho a difundir. *El sentimiento trágico de la vida* no es expresamente una interpretación de S. K., sino una versión muy libre de su pensamiento a través de un pensador católico liberal, pero austero. Sören K., que no necesitaba discípulos, se hubiera complacido seguramente de discípulos tan independientes como éste. Y no puede decirse que los pensamientos de K. estén más sujetos a violentas extorsiones en este ambiente católico y típicamente español que en el ambiente calvinista suizo, a través de los cuales se han hecho más ampliamente conocidos en el mundo" [2].

Juan Estelrich refirió ha poco una anécdota que confirma la predilección de Unamuno por el pensador danés: "En un día de verano de 1916, un grupo de cuatro personas estaba contemplando el mar, la "correntía del mon" luliana, desde una de las torres, cercana a Valldemosa, que dominan el vasto y glorioso paisaje, por debajo de la ermita de Miramar. Eran Miguel de Unamuno, Gabriel Alomar, Juan Sureda (espíritu paradójico, generoso, entusiasta y profundamente religioso) y un adolescente, lleno de inquietudes, el autor de estas líneas.

---

[1] *La filosofía hoy*. Trad. española de Claudio Matons Rossi, pp. 12-13 y 127-152.
[2] *Kierkegaard*, p. 8.

Alomar, para definir la emoción del grandioso momento, había exclamado, acudiendo la retórica a su boca sensual:

—"Mediterráneo": diríase un adónico para añadir a tres sáficos.

A lo que Unamuno replicó inmediatamente:

—¡Alma pagana!

Luego la conversación se engarzó por vías del sentimiento religioso o de inmortalidad. Sostenía Unamuno que había revivido con el alma de hombres sabios, que no filósofos ni pensadores, de tiempos pasados.

—La última vez que morí—declaró—fué el año 1865 en Copenhague; me llamaba Sören Kierkegaard.

—¿Y antes?—pregunté.

—Pascal.

—¿Y antes?

—Antes me había llamado Iñigo de Loyola.

—¿Y antes?—insistimos todos.

—Antes—saltó Alomar para desquitarse—, antes Pablo de Tarsos.

—No; eso sería ya demasiado—concluyó Unamuno [3].

Pero después de todo no es solamente el hecho de la profunda influencia y extraña afinidad entre el pensador nórdico y el pensador español lo que debemos poner de relieve al considerar a Unamuno como precursor del existencialismo, sino principalmente la prioridad cronológica con que el vasco-salmantino se adelantó a todos los movimientos culturales europeos en la lectura y apropiación afectiva de los difícilmente comprensivos sentimientos kierkegaardianos.

Todavía la Kierkegaard-Renaissance—movimiento surgido al calor de los problemas humanos planteados por la liquidación de la primera guerra europea—no había cobrado cuerpo ni encontrado resonancia, cuando ya Unamuno, a comienzos del siglo, descubría el inevitable hechizo de Kierkegaard para el alma moderna y tomaba la heroica resolución de aprender el danés con el único fin de entender mejor a aquel que se le había revelado, no obstante la lejanía del tiempo y la diferencia de culturas, como un hermano.

2. Antiintelectualismo de Unamuno.

Una posición antiintelectualista como punto de partida en la tarea filosófica es también característica del existencialismo. Miguel de Unamuno no es una excepción, sino una exasperación de esa tendencia.

---

[3] *Kierkegaard en España*, en *Destino*, 9 agosto 1947.

Lo mismo contra el racionalismo a ultranza de los idealistas que contra el moderado de los escolásticos profirió en todo tiempo juicios negativos. Por su parte, se declaró positivamente en una actitud diametralmente opuesta a toda filosofía sistemática. El tono abstracto que se da a los problemas en el idealismo, y en especial al problema del hombre, producía en él una aversión parecida a la de Kierkegaard ante la filosofía de Hegel. Ni el bípedo implume de la leyenda, ni el ζῶον πολιτικόν de Aristóteles, ni el contratante social de Rousseau, ni el *homo oeconomicus* de los manchesterianos, ni el *homo sapiens* de Linneo, ni el mamífero vertical eran capaces de despertar el interés filosófico de Unamuno, sino tan sólo "el hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere—sobre todo muere—, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano" [4]. No la historia de los sistemas filosóficos, sino la biografía íntima de los filósofos daba a Unamuno la clave de la filosofía. Y todavía más que la forma abstracta de las filosofías intelectuales estomagaba a Unamuno la universidad de sus proposiciones. Le parecía que a fuerza de ser tan amplios y uniformes los moldes del pensamiento conceptual desaparecían en ellos las características e incomunicables particularidades de lo singular. Ahora bien; lo singular era lo único existente. Acaso no haya pensador moderno que haya acentuado con tan personal vibración la inefable e irrepetible singularidad del yo. "¡Yo, yo, siempre yo!—dirá algún lector—; ¿y quién eres tú? Podría aquí contestarle con Obermann, con el enorme hombre Obermann, *para el universo, nada; para mí, todo*" [5]. y consideraba como uno de sus mejores aforismos aquel de que "cada uno de los hombres es único e insustituíble" [6].

3. Antipositivismo de Unamuno.

También contra el positivismo, el otro adversario del existencialismo, hay en Unamuno imprecaciones y amargas invectivas. Lo que podríamos llamar la ética del sentimiento trágico de la vida no es en su lado negativo sino una desaprobación categórica de las doctrinas y actitudes positivistas. En la Europa moderna, en cuanto contradistinta de la España tradicional, simbolizó Unamuno las tendencias y anhelos positivistas de sus contemporáneos. "Y vosotros ahora, bachilleres Carrascos del re-

[4] *Del sentimiento trágico de la vida*, 5.ª ed. de Espasa-Calpe, p 5.
[5] Ib., p. 15.
[6] *Ensayos*, ed. de Aguilar, t. I, p. 426.

generacionismo europeizante, jóvenes que trabajáis a la europea, con método y crítica... científicos, haced riqueza, haced patria, haced arte, haced ciencia, haced ética, haced, o más bien traducid, sobre todo cultura, que así mataréis a la vida y a la muerte. ¡Para lo que ha de duraros todo!..." [7].

II

EPISTEMOLOGIA UNAMUNIANA

No es que Unamuno desprecie en absoluto el valor de la razón y le niegue un puesto en el orden de las facultades cognoscitivas. Lo que sí afirma es que su oficio es secundario y de ninguna manera apto para entender en los problemas verdaderamente filosóficos, es decir, en los problemas de la inmortalidad o de la sobrevida.

"La lógica es una servidora de la razón, y la razón una potencia conservadora y seleccionadora. Y, en general, el conocimiento de todo. A la conciencia del hombre apenas llega más que aquello que necesita conocer para vivir o para sostener, acrecentar e intensificar la vida. Los conocimientos que no resultan útiles han sido eliminados por selección; no tenemos más sentidos que los necesarios. Y puede haber, y de hecho hay aspectos de la realidad, o más bien realidades, que no conocemos, porque su conocimiento sirve para sostener, acrecentar e intensificar la vida actual" [8].

Desde luego la razón no decide nada en el mundo contrarracional o irracional de los problemas metafísicos propios de Unamuno, Así como la razón kantiana tiene que restringirse a las cuestiones del mundo físico-matemático y completar su insuficiencia metafísica con los postulados irracionales de la razón práctica, así la razón unamuniana es apta solamente para servir al instinto de conservación de la vida, sin poder hacer una simple afirmación en los problemas del instinto de perpetuación o del ansia de inmortalidad. Las características que Unamuno atribuye al conocimiento intelectual recuerdan las que Kant atribuyó a la razón pura o Bergson al conocimiento sin intuición.

"Por cualquier lado que la cosa se mire, siempre resultará que la razón se pone enfrente de ese nuestro anhelo de inmortalidad personal y nos le contradice. Y es que, en vigor, la razón es enemiga de la vida.

Es una cosa terrible la inteligencia. Tiende a la muerte como a la estabilidad la memoria. Lo vivo, lo que es absolutamente inestable, lo absolutamente individual, es,

---

[7] *Del sentimiento trágico*, p. 304.
[8] *Ensayos*, t. I, p. 551.

en rigor, ininteligible. La lógica tira a reducirlo todo a identidades y a géneros, a que no tenga cada representación más que un sólo y mismo contenido en cualquier lugar, tiempo o relación en que nos ocurra. Y no hay nada que sea lo mismo en dos momentos sucesivos de su ser. Mi idea de Dios es distinta cada vez que la concibo. La identidad, que es la muerte, es la aspiración del intelecto. La muerte busca al muerto, pues lo vivo se le escapa; quiere cuajar en témpanos la corriente fugitiva, quiere fijarla. Para analizar un cuerpo hay que menguarlo o destruirlo. Para comprender algo hay que matarlo, enrigidecerlo en la mente. La ciencia es un cementerio de ideas muertas, aunque de ellas salga vida" [9].

Varias veces en sus ensayos cita Unamuno las palabras del "espiritual" Hamlet, al "intelectual" Horacio: "*There are more things in heaven and earth, than are dreamt of in your philosophy*" [10]. Con ellas quiere significar que sobre el mundo de las cosas que se pueden probar con la razón hay otro de lo que solamente se puede afirmar con otras potencias. Esto no lo ven los hombres animales ni los intelectuales, pero sí "los espirituales, los soñadores, los que llaman aquéllos con desdén místicos, los que no toleran la tiranía de la ciencia ni aun la de la lógica, los que creen que hay otro mundo dentro del nuestro y dormidas potencias misteriosas en el seno de nuestro espíritu, los que discurren con el corazón, y aun muchos que no discurren" [11].

Esas potencias misteriosas que están sobre la razón son para Unamuno dos: el ansia y la imaginación.

1. El ansia como fuente de conocimiento.

Lo que el hombre anhela con todas sus fuerzas, pruébelo o no lo pruebe la razón, tiene para Unamuno tantas garantías de asentimiento como lo racionalmente demostrado. De ahí que el anhelo de inmortalidad, al que en último término vienen a reducirse todos los otros anhelos profundamente humanos, como el de la gloria y el del amor, sea en el pensamiento unamuniano la fuente primera del conocimiento. En el conjunto de la ideología de Unamuno cuadraría mejor acentuar el tono anhelante de esta nueva facultad, y no tanto el sentimental o el volitivo; pero de hecho es el mismo autor el que se expresa indistintamente en esa triple acepción, que únicamente tiene de común su lado irracional. Por eso las formas en que presenta el ansia de inmortalidad son varias:

a) *El ansia como fe.*—Inspirado sobre todo en el concepto de fe de

[9] *Del sentimiento trágico*, p. 88.
[10] *Ensayos*, t. I, p. 511.
[11] Ib., p. 520.

la teología protestante y modernista, Unamuno ha expuesto su actitud ante los problemas ultramundanos como una actitud de fe ciega sin preámbulos de credibilidad ni motivos de autoridad divina:

"El intelectualismo es quien nos ha traído eso de que la fe sea creer lo que vimos, prestar adhesión del intelecto a un principio abstracto y lógico, y no confianza y abandono a la vida, a la vida que irradiaba de los espíritus, de las personas y no de las ideas, a tu propia vida. A tu propia vida, sí, a tu vida concreta, y no a eso que llaman la Vida, abstracción también, ídolo.

Ved en el orden religioso, y en el único orden religioso que en nuestras almas elaboradas por el cristianismo cabe, en el orden religioso cristiano; ved en él que la fe es confianza del pecador arrepentido en el Padre de Cristo, única revelación para nosotros del Dios vivo. Es la única fe que salva y lo único que salva. De ella brotan las obras como del manantial el agua" [12].

La fe es, pues, confianza en la vida y en Cristo como garantía de la vida y de la resurrección, es tener conciencia del impulso vital y seguirle, montando y cayendo sobre el anhelo y el desaliento, la esperanza y la desesperación:

"Pon tu parte
y la de Dios espera, que abomina
del que cede. Tu ensangrentada huella
por los mortales campos encamina
hacia el fulgor de tu eternal estrella;
hay que ganar la vida, que no fina,
con razón, sin razón o contra ella" [13].

b) *El ansia como esperanza.*—Delimitar los conceptos o sentimientos de fe y esperanza en Unamuno es casi imposible. Las notas distintivas que él da en el *Sentimiento trágico* apenas es posible coordinarlas en una definición amplia. El amor, la fe, el tiempo y otros conceptos nada parecidos andan en juego cuando Unamuno habla sobre la esperanza. Por ejemplo, las siguientes palabras de comentario a una frase del héroe de la independencia del Uruguay, José Artigas: "Tal vez la eternidad misma no es más que esperanza, esperanza sustancial, y ésta, madre de la fe, y la fe madre de Dios. ¡Esperaremos, pues, aunque sólo sea... a la esperanza misma!" [14].

Lo más unamuniano en la exposición del sentimiento de esperanza es la insistencia con que una y otra vez afirma que la desesperación es el origen y el constitutivo esencial de la esperanza heroica:

---

[12] Ib., p. 260.
[13] *Rosario de sonetos líricos*, en la Antología preparada por Luis Felipe Vivanco, página 143.
[14] *Ensayos*, t. II, p. 1130.

"Ni el sentimiento logra hacer del consuelo verdad, ni la razón logra hacer de la verdad consuelo; pero esta segunda, la razón, procediendo sobre la verdad misma, sobre el concepto mismo de la realidad, logra hundirse en un profundo escepticismo. Y en este abismo encuéntrase el escepticismo racional con la desesperación sentimental, y de este encuentro es de donde sale una base—¡terrible base!—de consuelo" [15].

Esta esperanza desesperada—in spem contra spem—produce en el alma una actitud terca y voluntariosa que triunfa de todas las insinuaciones y malignas sugerencias del espíritu de disolución:

"Yo necesito la inmortalidad de mi alma: la persistencia indefinida de mi conciencia individual, la necesito; sin ella, sin la fe de ella, no puedo vivir, y la duda, la incredulidad de haber de lograrla, me atormenta. Y como la necesito, mi pasión me lleva a afirmarla, y a afirmarla arbitrariamente, y cuando intento hacer creer a los demás en ella, hacerme creer a mí mismo, violento la lógica y me sirvo de argumentos que llaman ingeniosos y paradójicos los pobres hombres sin pasión que se resignan a resolverse un día del todo" [16].

c) *El ansia como amor espiritual.*—Después de la fe es el amor la palabra que más frecuentemente salió de la pluma de Unamuno. La importancia que le daba en la vida la expresan los siguientes versos:

"Escucha el corazón que fiel te advierte
que lo que no es amor sólo es flaqueza
y el único es amor que con firmeza
da vida y vence a la implacable muerte" [17]

En el orden del conocimiento no es tanto al amor sexual al que principalmente se refiere, aunque reconozca que es el tipo generador de todo otro amor y que de él surge el amor espiritual:

"Esta otra forma de amor, este amor espiritual, nace del dolor, nace de la muerte del amor carnal; nace también del compasivo sentimiento de protección que los padres experimentan ante los hijos desvalidos. Los amantes no llegan a amarse con dejación de sí mismos, con verdadera fusión de sus almas, y no ya de sus cuerpos, sino luego que el mazo poderoso del dolor ha triturado sus corazones remejiéndolos en un mismo almirez de pena. El amor sensual confundía sus cuerpos, pero separaba sus almas; mantenialas extraña una a otra" [18].

Este amor espiritual es una especie de intuición emocional, mediante la cual antes que al entendimiento se nos hace accesible al sentimiento el

[15] *Del sentimiento trágico*, p. 103.
[16] *Ensayos*, t. I, pp. 903-904.
[17] *Poesías*, Antología de Vivanco, p. 124.
[18] *Del sentimiento trágico*, pp. 130-131.

mundo de los valores. Expresamente afirma Unamuno que se ha de invertir el *nihil volitum quin praecognitum* en *nihil cognitum quin praevolitum*, lo cual, según él, quiere decir "que no se conoce bien nada que de un modo o de otro no se haya antes querido, y hasta cabe añadir que no se puede conocer bien nada que no se ame o se compadezca" [19].

d) *El ansia como dolor metafísico.*—Por lo relacionado que está el dolor físico con la congoja espiritual y por su oficio de despertador de la conciencia, entra también él en la epistemología unamuniana como medio dispositivo de los conocimientos ultramundanos.

Pero es sobre todo la congoja espiritual, que en especiales situaciones de nuestra alma sentimos, la que nos dice lo que realmente somos, y nos rasga por un momento el velo del más allá:

"El Angel negro el corazón me toca.
con sus alas llemándome del sueño
en que me finjo con carrera loca
romper el cielo en grupa a clavileño.
Mi pobre frente en la caída choca
con la verdad de gesto zahareño
que dura e inmutable como roca
sólo hiriendo alecciona a nuestro empeño" [20].

La definición de la congoja religiosa, evidentemente inspirada en la angustia de Kierkegaard, es dada por Unamuno en la *Vida de Don Quijote y Sancho*, cuando dice que es "uno de esos momentos en que sacude al alma el soplo del aletazo del ángel del misterio", y que es "la que nos arranca del conocimiento aparencial y nos lleva de golpe y porrazo al conocimiento aparencial de las cosas" [21].

Pero como la congoja cuanto más honda es más es

"... puerta divina
por donde se entra en la anhelada gloria"

de ahí que la muerte es la revelación más importante de nuestra vida. Morir y ver la cara de Dios es lo mismo. Por eso el recuerdo de la muerte tiene en el poeta Unamuno un halo de aterrador estremecimiento.

"... mas ¡ay de ti aquel día
en que en sus brazos caigas y en tu pecho
reviente, así que caigas, el enigma!" [22].

---

19 Ib., p. 133.
20 *Rosario de sonetos líricos*, Antología de Vivanco, p. 150.
21 *Vida de Don Quijote y Sancho*, pp. 273-274.
22 *Poesías*, Antología de Vivanco, p. 69.

Pero toda la congoja que consigo lleva la muerte tiene su recompensa en Dios, a quien llegamos precisamente por el supremo dolor de nuestra vida:

"El dolor, que es un deshacimiento, nos hace descubrir nuestras entrañas, y en el deshacimiento supremo, el de la muerte, llegaremos por el dolor del anonadamiento a las entrañas de nuestras entrañas temporales, a Dios, a quien en la congoja espiritual respiramos y aprendemos a amar" [23].

2. La imaginación como fuente de conocimiento.

Dijimos que la razón no es en la epistemología unamuniana una facultad metafísica, ni siquiera teorética. Pero ya vimos también que lo que racionalmente no logra Unamuno en su problema central de la inmortalidad del alma, lo suple por vía cordial. El ansia inextinguible de no morir nunca le ofrece más garantías que los argumentos de los filósofos intelectualistas.

Sin embargo, el anhelo de inmortalidad y de que haya Dios no esclarece más que la sustancia de esos problemas. Para saber algo más de las cosas ultramundanas es preciso acudir a otra potencia cognoscitiva que complete los datos del sentimiento. Esa facultad es la imaginación. De ella se fía más Unamuno en las cuestiones metafísicas y teológicas que de todas las especulaciones racionales de los Padres o de los escolásticos. Los elogios que en sus ensayos hace el poeta Unamuno de la imaginación son exorbitantes; pero se comprenden desde su equivocado punto de vista. Una vez que admite como postulado indiscutible que las cosas suprasensibles son y suceden de manera absolutamente distinta de las de nuestro mundo, esclavo de la lógica, del tiempo y del espacio, el mejor camino para aproximarnos a esas realidades inaccesibles al raciocinio consecuente es una combinación imaginativa sin reglas ni trabas dialécticas. Las relaciones entre la imaginación y la razón las expone así Unamuno:

"La razón es una fuerza analítica, esto es, disolvente, cuando, dejando de obrar sobre la forma de las intuiciones, ya sean del instinto individual de conservación, ya del instinto social de perpetuación, obra sobre el fondo, sobre la materia misma de ellas. La razón ordena las percepciones sensibles que nos dan el mundo material; pero cuando su análisis se ejerce sobre la realidad de las percepciones mismas, nos las disuelve y nos sume en un mundo aparencial, de sombras sin consistencia, porque la razón fuera de lo formal es nihilista, aniquiladora. Y el mismo terrible oficio cumple cuando, sacándola del suyo propio la llevamos a escudriñar las intuiciones imaginati-

[23] *Del sentimiento trágico*, p. 201.

vas que nos dan el mundo espiritual. Porque la razón aniquila y la imaginación *entera* integra o totaliza; la razón por sí sola mata y la imaginación es la que da vida La razón repite: ¡vanidad de vanidades y todo vanidad!; y la imaginación replica: ¡plenitud de plenitudes y todo plenitud!; y así vivimos la vanidad de la plenitud o la plenitud de la vanidad" [24].

Por eso no es extraño que en otra parte considere Unamuno a la imaginación como una facultad sustancial "que mete a la sustancia de nuestro espíritu en la sustancia del espíritu de las cosas y de los prójimos" [25] y que defina la paradoja como "la más excelente forma de la verdad desconocida" [26], o que diga en su novela *Amor y pedagogía* que, cuando Apolodorin con la facultad de hablar empezó a ejercitar su imaginación, se adiestraba "en la única potencia divina burlándose de la lógica" [27].

III

METAFISICA UNAMUNIANA

Para los filósofos de la vida es un postulado básico la supresión de todo dualismo entre objeto conocido y sujeto conocedor. Miguel de Unamuno está en la misma línea ideológica. No se ha puesto en ella impulsado por motivos intelectuales, sino por aquella fuerza misteriosa que determinó en todos sus escritos y actuaciones públicas los perfiles más característicos de su personalidad. La absorbente preocupación por el gran problema de la perpetuación de su yo individual es la que le ha hecho coincidir con las corrientes filosóficas que buscan en la interioridad el origen y la materia de toda especulación.

También en Unamuno se compenetran, pues, la facultad principal de nuestros conocimientos estrictamente metafísicos y la esencia constitutiva del hombre, y aun de todo ser que esté jerárquicamente encima o debajo del hombre. El ansia de la inmortalidad es, por lo tanto, potencia cognoscitiva y esencia íntima de nuestro ser. Esto no lo afirma Unamuno solamente cuando comenta la proposición célebre de Spinoza: *unaquaeque res, quatenus in se est, in suo esse perseverare conatur,* sino en otras muchas frases suyas como aquella de que "atamos el ayer al mañana con eslabones de ansia".

Compendiando el pensamiento unamuniano, cabría decir que *la íntima*

---

[24] Ib., p. 170.
[25] *Ensayos,* t. I, p. 566.
[26] *Ensayos,* t. II, p. 1162.
[27] Segunda edic. de Espasa-Calpe, p. 97.

esencia de todo lo que es es la aspiración a la conciencia. Claro está que la anterior proposición no la urge Unamuno con igual precisión de cualesquiera seres, sino que distingue grados según la escala siguiente:

Primer grado.—Aspiración de la inconciencia a la conciencia en los seres del cosmos irracional.

Segundo grado.—Aspiración de la conciencia superficial a la conciencia profunda del hombre.

Tercer grado.—Aspiración de la conciencia divina a conciencia universal.

1. Primer grado de concientización.

El cosmos irracional.

La vibración del sentimiento unamuniano ante las manifestaciones de la naturaleza fué profundísima. Ella le llevaba, en un espontáneo y poderosísimo vuelo de la fantasía, a personalizar los espectáculos y fenómenos que caían bajo sus sentidos. Y como consecuencia de esa maravillosa sublimación personal que adquirían las cosas y los seres irracionales al toque de la poética intuición unamuniana, se entablaba entre nuestro lírico soñador y los fenómenos cósmicos un diálogo emocionante y lleno de interrogaciones filosóficas. Propiamente hablando, tan pronto como Unamuno se compenetraba con un paisaje, todas las cosas a su alrededor quedaban convertidas en multiplicadas proyecciones de su alma o repercusiones unísonas de sus inquietantes estados de conciencia. Era la única cuestión que interesaba al filósofo de la inmortalidad entre todas las que puede plantear el mundo de la materia inorgánica y de la vida irracional. Algunas veces aludió al problema de la constitución de los cuerpos y al de la veracidad de nuestros sentidos respecto del mundo exterior; pero con evidente despreocupación y ausencia de atención reconcentrada. Más que lo que puedan ser las cosas en sí le importaba lo que las mismas hablaban a su imaginación y el acompasado ritmo de simpatía y musical acompañamiento con que líricamente las oía comentar a su modo su propia canción, la eterna canción de su alma. Aquí y en la lectura de los sonetos de uno de sus poetas preferidos, Antero de Quental, está el origen del anhelo de conciencia que atribuye a todos los seres que no la tienen.

"El mundo material y sensible, el que nos crean los sentidos, hemos de creer con la fe, enseñe lo que nos enseñare la razón, que no existe sino para encarnar y sustentar al otro mundo, al mundo espiritual o imaginable, al que la imaginación nos crea. La

conciencia tiende a ser más conciencia cada vez, a concientizarse, a tener conciencia plena de toda ella misma, de su contenido todo. En las profundidades de nuestro propio cuerpo, en todo lo vivo, en el Universo todo, hemos de creer con la fe, enseñe lo que nos enseñare la razón, que hay un espíritu que lucha por conocerse, por cobrar conciencia de sí, por verse—pues verse es conocerse—, por ser espíritu puro, y como sólo puede lograrlo mediante el cuerpo, mediante la materia, la crea y de ella se sirve a la vez que de ella queda preso" [28].

En las páginas dedicadas al anhelo de concientización de todos los seres desprovistos de conciencia, lo mismo en el *Sentimiento trágico* que en las poesías y en las últimas crónicas, se advierte la misma exaltación y patético estremecimiento al exponer esta aspiración de los irracionales por convertirse en luminosa conciencia, como si el autor sufriera con las cosas y anhelara en ellas algo propio. Y era verdad: Unamuno no sufría en las cosas; pero en virtud de su gran capacidad de compenetración con la naturaleza, llegaba a considerarlas y sentirlas como algo suyo, hasta descubrir en sus ocultas entrañas los mismos latidos y aspiraciones ultramundanas que brotaban en su alma.

2. Segundo grado de concientización.

El hombre.

El "por qué" de las cosas no interesó, según propia confesión, a Miguel de Unamuno. Sin embargo, le interesó y llegó a considerar como el auténtico problema de la filosofía humana el "para qué". Dar finalidad humana al Universo le pareció que era el verdadero móvil de toda especulación metafísica. Además de la causa final de todo, trató también, aunque no en términos tan directos, de la causa ejemplar. Lo mismo que la causa final última de todas las cosas es en su filosofía el hombre, y no Dios, así también la causa ejemplar del mundo, y aun del mismo Dios, es el hombre. Y porque en el hombre descubrió como instinto básico de su personalidad el anhelo de perpetuar y esclarecer cada vez más la conciencia, por eso, a imagen y semejanza del hombre, definió la esencia del ser como un anhelo de conciencia cada vez más extensa y profunda. El anhelo que constituye la esencia del hombre parte de la conciencia superficial y tiende con todo su peso a la conciencia profunda. Este doble estadio unamuniano, que recuerda el tránsito heideggeriano de la exis-

[28] *Del sentimiento trágico*, p. 200.

tencia inauténtica a la existencia auténtica, recibe en sus escritos varios nombres y modalidades. Enumerándolas agrupadamente nos daremos cuenta de lo que en el poeta de la inmortalidad significaba la aspiración humana de la conciencia superficial a la conciencia profunda. El primer término corresponde siempre al estadio superficial e inauténtico y el segundo al estadio profundo y auténtico. He aquí las diversas formas:

a) Superficie-hondón del alma.
b) Sueño-vigilia.
c) Tiempo-eternidad.
d) Pecado-redención.
e) Dispersión-anacefaleosis.
f) Vida mortal-muerte vital.

Esta tensión bipolar se verifica en todas las manifestaciones de la actividad humana, *singularmente en la estética, en la historia y en la moral.*

A) *Estética.*

La revelación de la conciencia profunda no la espera Unamuno sino después de la muerte y en especiales momentos de congoja religiosa, en que los cielos se abren fulminantemente y dejan patente al acongojado el secreto de la vida.

Pero entre los dos mundos de la conciencia superficial y de la conciencia profunda hay un umbral, desde donde se atisban algunas leyes y misterios del más allá. Eso significa para Unamuno la subconsciencia; y por eso ha observado tanto sus extraños fenómenos. Puede decirse que los problemas planteados y nunca resueltos en sus novelas pertenecen todos al mundo de la subconsciencia, y que la finalidad explícita o implícita de Unamuno, al proponerlos y encadenarlos de esa manera, es la de penetrar, a través de la turbulencia y agitación de la superficie de la vida, en la quietud y definitiva consistencia del fondo. De ahí, por ejemplo, esa que pudiéramos llamar tensión dialéctica de conceptos por definición contrarios o contradictorios—como odio de amor, muerte de vida. recuerdo de esperanzas, realidades de sueños—que mueven a los personajes de Unamuno y los hacen obrar según leyes a primera vista antagónicas de las que imperan en la vida cotidiana. De todas maneras, el ideal metafísico y estético de Unamuno fué siempre el bucear en un mundo—en el que él creía verdadero mundo—emancipado de la lógica, el tiempo y el espacio. Y que concebía la belleza como una manifestación del fondo de la vida en la superficie, y de la eternidad en el tiempo, está claro en las siguientes líneas de su obra más filosófica,

"¿Qué es la belleza de algo si no es su fondo eterno, lo que une su pasado con el porvenir, lo que de ello reposa y queda en las entrañas de la eternidad? ¿O qué es más bien sino la revelación de su divinidad?... Acongojados al sentir que todo pasa, que pasamos nosotros, que pasa lo nuestro, que pasa cuanto nos rodea, la congoja misma nos revela el consuelo de lo que no pasa, de lo eterno, de lo hermoso" [29].

B) *Historia.*

Las manifestaciones culturales de la historia nunca interesaron profundamente a Unamuno. Tampoco puede decirse que, a pesar de sus grandes conocimientos culturales, fuera un técnico en el estudio y la crítica de cualquier disciplina determinada. Sin embargo, desde el principio de su carrera de escritor le atrajo irresistiblemente la íntima fuerza que empuja a los hombres a las grandes creaciones históricas. Por esta fuerza callada y subterránea se declaró siempre en sus disquisiciones y proclamas, desde sus estudios sobre el casticismo hasta sus artículos del tiempo de la República; contra los bullangueros de la historia tomó partido por los silenciosos; contra los progresistas de la vida bilbaína, se inclinó hacia los batos del señorío de su novela *Paz en la Guerra;* y contra las novedades de la ciencia décimonónica, adoptó el lema kirkegaardiano de la "Repetición".

Para Unamuno no hay sino una fuerza que inspira a los hombres todas sus obras más geniales en el campo de la historia. Ella es: el ansia de perduración. En *El sentimiento trágico* desarrolló con alguna extensión, desde este punto de vista, la historia de la filosofía y la historia de las religiones. Por lo que hace a la primera, todos los filósofos en general, y en particular los que aduce y comenta—Kant, James, Butler, Spinoza—, han escrito sus libros al dictado del anhelo de inmortalidad. Por lo que hace a la segunda, todas las religiones históricas, y en particular el cristianismo, con sus principales dogmas de la Encarnación, Resurrección y Eucaristía, nacieron para asegurar la misma perpetuación del alma y del cuerpo después de la muerte [30].

C) *Moral.*

Los consejos particulares que a los seguidores del quijotismo da Unamuno ya los hemos discutido en otra parte [31]. En esta síntesis de la filo-

[29] Ib., pp. 192-193.
[30] Ib., caps. I y IV.
[31] En nuestro estudio *Unamuno*, t. I, *Trayectoria de su ideología y de su crisis religiosa*. (Publicaciones anejas a "Miscelánea Comillas", serie filosófica, vol. II.)

sofía unamoniana solamente tenemos que decir, desde el punto de vista moral, que, puesto que no hay más realidad ni ideal del hombre que el deseo de inmortalidad, todo lo que avive y fomente este deseo es bueno, y todo lo que le ahogue, malo.

Por otra parte, como las modalidades con que el anhelo de inmortalidad surge y se mantiene en nosotros son de lucha y continuas dificultades, la manera de comportarnos en este punto ha de ser agresiva y avasalladora, no pasivamente resignada ni meramente defensiva. Contra todos los dogmas y preceptos de la moral católica, contra todos los derechos y autoridades, contra todas las inocencias e inermes desamparos, la suprema moral es imponerse, acuñar nuestro sello en otro, garantizar, en la forma que sea, nuestra perpetuación:

"De dónde la moral invasora, dominadora, agresiva, inquisidora, si queréis. Porque la caridad verdadera es invasora, y consiste en meter mi espíritu en los demás espíritus, en darles mi dolor como pábulo y consuelo a sus dolores, en despertar con inquietud sus inquietudes, en aguzar su hambre de Dios con mi hambre de El. La caridad no es brezar y adormecer a nuestros hermanos en la inercia y modorra de la materia, sino despertarles en la zozobra y en el tormento del espíritu" [32].

3. Tercer grado de concientización.

Dios.

En rigor el problema de Dios va confundido en el sentimentalismo trágico de Miguel de Unamuno con el problema de la inmortalidad del alma. Mutuamente se engendran y reavivan.

Varias veces en sus escritos aludió Unamuno, y en alguna ocasión discutió con más o menos profundidad, la fuerza probativa de los tradicionales argumentos para demostrar la existencia de Dios. El escepticismo le hizo dudar primero, y el ambiente vitalista, en que después vino a embeberse su pensamiento, le quitó toda confianza en la razón. No era esta facultad la que le había de poner en contacto con el supremo objeto de sus ansias.

A Dios llegó Unamuno por el camino del sentimiento trágico, es decir, del sentimiento debilitado y trabajado por la duda. Pero este sentimiento solamente le reveló la existencia de Dios.

En rigor tampoco necesitaba más amplitud de ciencia teológica para calmar sus anhelos de inmortalidad; pero a Unamuno le gustó siempre,

---

[32] *Del sentimiento trágico*, p. 263.

como a Platón, mitologizar sobre las cosas del más allá. Con este fin acudió a la facultad mitologizante del hombre, esto es, a la imaginación.

Por la imaginación, con sus peculiaridades de no poder concebir las cosas sino antromórficamente, en cuanto a su manera de ser y a su fin, supo Unamuno que Dios era la gran conciencia del universo en la que nuestras sendas conciencias individuales se salvan. Esto mismo quería significar cuando poetizaba la existencia humana como un sueño o un pensamiento de Dios y se aterraba con la idea de que Dios dejase algún día de pensarnos o soñarnos.

"Y es que sentimos a Dios, más bien que como una conciencia sobrehumana, como la conciencia misma del linaje humano todo, pasado, presente y futuro, como la conciencia colectiva de todo el linaje, y aún más, como la conciencia total e infinita que abarca y sostiene las conciencias todas, infrahumanas, humanas y acaso sobrehumanas. La divinidad que hay en todo, desde la más baja, es decir, desde la menos consciente forma viva hasta la más alta, pasando por nuestra conciencia humana, la sentimos personalizada, consciente de sí misma en Dios. Y a esa gradación de conciencias, sintiendo el salto de la nuestra humana a la plenamente divina, a la universal, responde la creencia en los ángeles con sus diversas jerarquías, como intermedios entre nuestra conciencia humana y la de Dios" [33].

Hay que tener en cuenta, sin embargo, a pesar de la aparente significación de las anteriores palabras, que Dios no es esa conciencia universal actualizada, sino la aspiración a ella. De manera inequívoca lo afirma Unamuno en muchos otros lugares, y está en cerrada consonancia con las líneas directrices de su pensamiento. No consiste la esencia de las cosas en algo definitivo y plenamente logrado, sino en la aspiración incesante y eterna a la perfección. Una llegada al pleno reposo sería, para la exaltada imaginación de Unamuno, la muerte y la inercia. Por eso Dios, la gran conciencia del Universo, aspira a ser conciencia universal y sufre mientras no llega la realización. Pero ese sufrimiento es la señal de la vida divina.

IV

CRITICA

A Miguel de Unamuno se le podrían hacer los mismos cargos que hacen hoy los críticos a los existencialistas. El existencialismo es un movimiento filosófico de reacción. Sus adeptos se expresan en fórmulas de

[33] Ib., p. 167.

doble filo. Por una parte señalan la nueva meta y por otra abominan de los antiguos ideales. Sin embargo, casi todos, aun los de mejores intenciones y más limpios de prejuicios, no logran renovarse plenamente. Los que han seguido las filosofías de ayer continúan reconociéndose en muchos gestos y afirmaciones de las filosofías de hoy. Digamos en general que a Miguel de Unamuno se le puede achacar algo parecido. Ni su radical antiintelectualismo ha superado por completo el idealismo, ni su proclamado espiritualismo se presenta libre de matices groseramente pragmatistas.

Sin embargo, la medida más exacta para juzgar de la filosofía de Unamuno es ésta: Fuera de unas cuantas ideas generales, acertadamente fundadas en el anhelo de la inmortalidad, la mayor parte de sus elaboraciones ideológicas son fruto de la imaginación, empleada metódicamente como instrumento de la actividad filosófica. Sin intención de rebajar ni tampoco de sublimar la obra unamuniana, emitimos también esta otra proposición: En la historia de la cultura el nombre de Miguel de Unamuno está perfectamente encuadrado al lado de Jacobo Boehme, Angelo Silesio y Manuel Swedenborg.

NEMESIO GONZALEZ CAMINERO, S. J.

Universidad Pontificia de Comillas.

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

UN NUEVO ESCRITO DE HEIDEGGER

En los últimos años Martín Heidegger ha reanudado en diversas ocasiones, y siempre con calculada parsimonia, el contacto con sus lectores. En sus publicaciones más recientes, todas ellas de corta extensión, son en realidad muy pocas las páginas de contenido absolutamente nuevo y original [1]. En estas páginas la mayor preocupación del filósofo parece ser esclarecer más y más el auténtico sentido de sus primeros escritos. Heidegger se ha lamentado repetidas veces de las erróneas interpretaciones de que han sido objeto sus más fundamentales doctrinas. Se han dado a su filosofía las más severas calificaciones: ateísmo nihilista, existencialismo, filosofía de la angustia y del desastre, sentimentalismo, antihumanismo, inmanentismo; con estas diversas etiquetas se ha pretendido caracterizar el pensamiento fundamental de *Sein und Zeit* y de los escritos heideggerianos que más inmediatamente siguen a aquella primera obra. Pues bien; Heidegger protesta ahora en sus publicaciones más recientes contra estas calificaciones e insiste en que su empresa principal, que es la de fundar de nuevo sobre bases inconmovibles la metafísica, nada tiene que ver con lo que aquellos dictados significan.

Hemos de aceptar, sin duda, las explicaciones que Heidegger nos da de su propio sentir. Cabría, sin embargo, preguntar si estas explicaciones recientes no son algo más que la pura declaración de un pensamiento antiguo; es decir, si en ellas, bajo la apariencia de pura aclaración, no se encontrará una verdadera rectificación de aquellas primeras posiciones. Heidegger, remitiéndonos continuamente a *Sein und Zeit*, nos quiere convencer de que en su doctrina, desde 1927 hasta el día de hoy, uno

---

[1] Los escritos a que aquí se hace referencia son los siguientes: *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt, Klostermann, 1943, texto de una conferencia pronunciada por vez primera en 1930. Traducción francesa, *De l'ésence de la vérite*, con amplia introducción, por A. de Waelhens y A. Biemel (Louvain, Nauwelaerts, 1948); traducción castellana, sobre texto distinto de la francesa, en *Cuadernos de Filosofía*, fasc. I (Buenos Aires, 1948), pp. 7-23. *Was ist Metaphysik?* 4. Aufl. mit Nachwort, Frankfurt, Klostermann, 1943. *Platons Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den "Humanismus"*: la conferencia sobre la doctrina platónica de la verdad fué escrita en 1940, sobre el texto de prelecciones tenidas en 1930, editada por vez primera en 1942, por E. Grassi; 2.ª edición, Bern, Francke, 1947.

mismo e idéntico ha sido el propósito y el pensamiento fundamental. Pero ante el dictamen unánime de tantos concienzudos críticos, que dieron de la primera doctrina de Heidegger la interpretación que éste ahora rechaza con tanta energía, ¿no es lícito sospechar que el filósofo ha evolucionado en una dirección que no hacían presentir sus primeros escritos? Al menos, legítimo parece afirmar que en estos primeros escritos la mente del filósofo no estuvo muy afortunada en la formulación de su propio pensar, cuando la crítica casi unánime dió a su filosofía un valor y un sentido tan contrarios al parecer a su verdadera y sincera intención.

Pero entre lo que Heidegger sostuvo en sus primeros trabajos y lo que ahora se afirma en sus últimas publicaciones hay lugar todavía para una fórmula de posible armonización y concordia. Porque es bien sabido que de su primera obra fundamental, *Sein und Zeit*, sólo ha visto la luz pública una primera parte, cuyo carácter rigurosamente propedéutico quedó allí expresado de modo bien explícito y reiterado. No había, en consecuencia, derecho a declarar definitiva y clausa una doctrina que únicamente se presentaba como un primer paso hacia una meta sólo anunciada y presentida. Verdad es que la crítica también tenía derecho a juzgar del término final de la obra, si ya ese primer paso significaba en sí mismo un tomar posiciones de extremada gravedad y trascendencia, que ponían en gran peligro el logro de aquel propósito final. Pero Heidegger puede a su vez apelar al carácter inacabado de sus primeros escritos para dar a sus explicaciones de hoy un sentido coherente con lo que allí se sostiene: estas páginas serían, según esto, el complemento y legítima consecuencia de lo que allí no se quiso o no se pudo decir por razones de táctica o de orden de trabajo, que el filósofo era muy dueño entonces de mantener y observar.

Atribúyase, en fin, a las recientes páginas de Heidegger la intención que se quiera, lo cierto es que en ellas se perfilan con mayor claridad que nunca las líneas fundamentales de su sistema. Por esto considero de gran interés presentar a nuestros lectores el último escrito de Heidegger: la introducción intitulada *Der Rückgang in den Grund der Metaphysik* (El retorno al fundamento de la metafísica), que antecede a la tercera edición de *Was ist Metaphysik?*, aparecida en este mismo año de 1949 [2]. En esta edición se reproduce el apéndice, que vió la luz por vez primera en 1943. La nueva introducción confirma las ideas expuestas en ese apéndice y derrama mayor luz sobre la intención principal de aquella conferencia. La introducción ya nos era parcialmente conocida en la traducción abreviada que publicó en 1947 la revista *Fontaine* [3]. Hoy conocemos ya el texto íntegro alemán. De su contenido damos en las líneas que siguen amplia y fiel noticia.

Descartes, en carta a Picot, decía que la metafísica son las raíces del árbol de la filosofía. Heidegger hace suyo el símil cartesiano, y pregunta: ¿En qué suelo encuen-

---

[2] *Was ist Metaphysik?*, 5.ª edición, Franckfurt, Klostermann, 1949. La "Einleitung" ocupa las pp. 7-21.

[3] M. HEIDEGGER: *La Remontée au fondement de la métaphysique*. Trad. por Joseph Rovan. Fontaine, núm. 58 (mars 1947), pp. 888-898.

tran las raíces del árbol de la filosofía su sostén? ¿De qué fondo reciben las raíces y por ellas todo el árbol sus jugos y fuerzas alimenticias y vitales? ¿Qué elemento penetra, oculto en ese fondo y suelo, las raíces que sustentan y alimentan el árbol? ¿En dónde descansa y sobre qué se apoya la metafísica? ¿Qué es la metafísica considerada en su fundamento? ¿Qué es en el fondo la metafísica?

La metafísica piensa el ente en cuanto ente. Y siempre que se inquiere qué sea el ente, está a la vista el ente en cuanto tal. La representación conceptual de la metafísica debe esta visión del ente en cuanto tal a la luz del ser. Pero esta luz misma nunca es objeto de la visión de ese pensar metafísico. Pues éste siempre se representa el ente y sólo mirando al ente. Por razón de esta referencia al ente, inmediatamente al concreto y existente, el pensar metafísico busca la fuente del existir y al Autor de la luz. Esta pasa por suficientemente esclarecida por el hecho de ser ella la que suministra a todo mirar dirigido al ente la penetración que le es propia.

Heidegger observa que, sea cual fuere la concepción que se tenga del ente existente—espíritu, materia, devenir, vida, sujeto, energía, eterno retorno de lo idéntico...—, siempre el ente en cuanto tal se muestra en la luz del ser. Doquiera que la metafísica se representa el ente, el Ser se ilumina, adviene en un descubrimiento de sí. Mas para la metafísica permanece oculto, si el ser trae consigo este descubrimiento de sí y cómo lo trae, si él mismo se ofrece y cómo, y si con este su ofrecerse trae al ser a la metafísica misma. La metafísica no piensa el ser en su esencia revelada, esto es, en su verdad. Sin embargo, en sus respuestas a la cuestión del ente en cuanto tal, la metafísica habla en virtud de esa inadvertida patencia del ser. En consecuencia, la verdad del ser puede llamarse el fundamento, en el cual la metafísica, como raíz del árbol de la filosofía, se sostiene, del cual se alimenta [4].

Heidegger insiste: porque la metafísica inquiere por el ente en cuanto ente, se mantiene aferrada a éste y no se vuelve al ser en cuanto ser.

Conviene notar que el suelo y fundamento, aunque es el elemento de que se alimenta el árbol, no puede ser totalmente absorbido por éste, transformarse en él. Como a su vez las raíces, aunque deban difundirse y perderse en cierto modo en la tierra, no son para la tierra, sino para el árbol. El elemento es tal en cuanto penetrado, trabado estrechamente por las raíces. Con este símil Heidegger nos quiere dar a entender el valor propio y mutua dependencia que la metafísica y su fundamento, la verdad del ser, tienen entre sí: cómo esta verdad del ser no puede quedar absorbida por la metafísica, en beneficio de su objeto, el ente en cuanto ente; cómo éste, por su parte, sólo puede ser verdadera raíz del árbol de la filosofía en cuanto penetrado por aquel su elemento vital, la verdad del ser, arraigado en ella. Mas, por desgracia, no es así: la metafísica—afirma Heidegger—, representándose siempre el ente en cuanto ente, no piensa en el ser mismo; la filosofía no se concentra en su fundamento; lo abandona siempre y ciertamente por obra y culpa de la metafísica; empero nunca puede arrancarse de él totalmente [5].

Siendo tales los hechos, la consecuencia para Heidegger es clara y lógica: si queremos ponernos en camino de conocer el fundamento de la metafísica, de pensar en la verdad del ser en sí mismo, en vez de representarnos el ente en cuanto tal, tenemos en cierto sentido que abandonar la metafísica. Y tal vez ocurra—presiente Heidegger—

---

[4] "Wie auch immer das Seiende ausgelegt werden mag..., jedesmal erscheint das Seiende als Seiendes im Lichte des Seins. Überall hat sich, wenn die Metaphysik das Seiende vostellt, Sein gelichtet. Sein ist in einer Unverborgenheit (Aletheia) angekommen. Ob und wie Sein solche Unverborgenheit mit sich bringt, ob und wie gar Es selbst sich in der Metaphysik und als diese anbriget, bleibt verhüllt. Das Sein wird in seinem entbergenden Wesen, d. h. in seiner Wahrheit nicht gedacht. Gleichwoll spricht die Metaphysik in ihren Antworten auf ihre Frage nach dem Seienden als solchem aus der unbeachteten Offenbarkeit des Seins. Die Wahrheit des Seins kann deshalb der Grund heissen, in dem die Metaphysik als die Wurzel des Baumes der Philosophie gehalten, aus dem sie genährt wird" (WM [Was ist Metaphysik, 5.ª ed.], 7-8).

[5] "Die Metaphysik denkt, insofern sie stets nun das Seiende als das Seiende vorstellt, nicht an das Sein selbts, Die Philosophie versammelt sich nicht auf ihren Grund. Sie verlässt ihn stets, und zwar durch die Metaphysik, Aber sie entgeht ihm gleichwohl nie" (WM 8).

que, conocido en sí mismo ese fundamento, se muestre como algo nuevo e insospechado y que de aquí resulte a su vez que la esencia de la metafísica sea también enteramente distinta de la metafísica hasta ahora vigente [6].

Heidegger puntualiza el sentido de la superación de la metafísica por él postulada. El propósito de pensar en la verdad misma del ser, aunque nace de una insatisfacción respecto de la metafísica, no va, sin embargo, contra ésta. No pretende arrancar—dice Heidegger, siguiendo el símil del árbol—a la filosofía sus raíces, sino que le cava su fundamento, le labra el suelo. La metafísica sigue siendo lo primero de la filosofía; pero deberá renunciar a su pretensión de ser lo primero del pensar humano. La metafísica es superada por el pensar en la verdad del ser. La pretensión de la metafísica de dominar toda relación al ser y de determinar normativamente toda relación con lo existente, resulta fallida. Pero esta superación no elimina absolutamente la metafísica: mientras el hombre siga siendo el *animal rationale,* será también el *animal metaphysicum,* la metafísica será cosa propia de su naturaleza, como decía Kant. Pero Heidegger reitera su presentimiento: bien pudiera ser que el pensar, que lograra retroceder hasta el fundamento de la metafísica, produjera un cambio en la definición esencial del hombre, cambio que a su vez podría introducir una radical mudanza en la metafísica misma [7].

Heidegger nos asegura que el propósito fundamental de *Sein und Zeit* era este mismo: preparar la superación de la metafísica en el sentido explicado. Mas advierte que sólo puede poner en marcha ese pensar superador, eso mismo que se ha de pensar: que el ser mismo afecte al pensar y cómo esto pueda ser, no es algo que primariamente y sólo en el pensar mismo pueda darse: que el ser afecte al pensar y cómo, este es el hecho y pregunta que llevan al pensar humano a ese salto original por el cual el mismo pensar brota del ser para así adecuarse plenamente al ser como tal [8].

No se trata, pues, con tal superación de la metafísica, de hacer anteceder a ésta una disciplina más original, de sustituirla por esta disciplina. Ni tampoco de transformar el actual edificio de la filosofía. Ni siquiera se trata con esta ascensión al fundamento de la metafísica de poner al descubierto un presupuesto de la filosofía, hasta ahora ignorado, para hacerla ver que carecía de una base inconmovible y por ende no podía ser la ciencia absoluta. Algo más importante está en juego con el advenimiento o abandono de la verdad del ser: es la presencia o la ausencia de lo que da a la filosofía, como pensar representativo del ente en cuanto tal, su esencia y su necesidad. Heidegger lo afirma solemnemente: se trata nada menos que de decidir si el ser mismo, por virtud de la verdad que le es propia, puede llegar a consumar su relación con la esencia del hombre, o bien si la metafísica, con su obstinado

---

[6] "Insofern ein Denken sich auf den Weg begibt, den Grund der Metaphysik zu erfahren, insofern dieses Denken versucht, an die Wahrheit des Seins selbst zu denken, statt nur das Seiende als das Seiende vorzustellen, hat das Denken die Metaphysik in gewisser Weise verlassen. Dieses Denken geht, und zwar noch von der Metaphysik her, gesehen, in den Grund der Metaphysik zurück. Allein das, was so noch als Grund erscheint, ist vermutlich, wenn es aus ihm selbst erfahren wird, ein Anderes und noch Ungesagtes, demgemäss auch das Wesen der Metaphysik etwas anderes ist als die Metaphysik" (WM 8-9).

[7] "Die Metaphysik bleibt das Erste der Philosophie. Das Erste des Denkens erreicht sie nicht. Die Metaphysik ist im Denken an die Wahrheit des Seins überwunden... Doch die "Überwindung der Metaphysik" beseitigt die Metaphysik nicht. Solange der Mensch das animal rationale bleibt, ist er das animal metaphysicum... Wohl könnte dagegen das Denken, wenn ihm glückt, in den Grund der Metaphysik zurückgehen, einen Wandel des Wesens des Menschen mitveranlassen, mit welchem Wandel eine Verwandlung der Metaphysik einherging" (WM 9).

[8] "Das in "Sein und Zeit" (1927) versuchte Denken mach sich auf den Weg, die so verstandene Überwindung der Metaphysik vorzubereiten. Dasjenige aber, was ein solches Denken auf seinen Weg bringt, kann doch nur das Zu-denkende selbst sein. Dass das Sein selber und wie das Sein selbst hier ein Denken angeht, steht nie zuerst und nie allein beim Denken. Dass und wie das Sein selbst ein Denken trifft, bringt dieses auf den Sprung, dadurch es dem Sein selbst entspringt, um so dem Sein als solchem zu entsprechen" (WM 9).

apartarse de su fundamento, va a seguir siendo el obstáculo para que la relación del ser al hombre, por virtud de la esencia de esta misma relación, llegue a la plena lucidez que restituya al hombre al dominio del ser [9].

Heidegger reconoce que la metafísica en sus respuestas a la cuestión del ente en cuanto tal, ya antes que éste se ha representado el ser. Pronuncia el ser necesariamente y, por lo mismo, de continuo. Pero la metafísica—repite Heidegger—no puede traer el ser a sus palabras, porque no piensa el ser en su verdad, ni esta verdad como descubrimiento, ni este descubrimiento puede pensarlo en su propia esencia. La esencia de la verdad se aparece siempre a la metafísica en la forma derivada de la verdad del conocimiento y de su proposición oral. Pero la verdad como revelación o descubrimiento es para Heidegger algo más original que la verdad en el sentido tradicional de la *veritas logica;* 'Αλήθεια podría ser la palabra que diera el atisbo aún no advertido en la impensada esencia del *esse*. Si esto fuera así—y para Heidegger es así—, entonces el pensar representativo conceptual de la metafísica nunca llegaría a alcanzar la esencia de la verdad, por muy fervientes que fueran sus afanes históricos en torno de la filosofía presocrática, pues no se trata de un renacimiento del pensamiento presocrático, empeño vano y contradictorio, sino de prestar toda atención a la esencia de la verdad como revelación, en la cual como tal el ser se ha manifestado [10].

Pregunta Heidegger por qué la metafísica, desde Anaximandro hasta Nietzsche, ha estado ciega para la verdad del ser: ¿se deberá al modo peculiar del pensar metafísico?; ¿se deberá a que la metafísica, por su mismo descubrir el ente, se inhabilita para percibir lo latente en él, esto es, la verdad del ser?

El hecho es que la metafísica, aunque siempre y de las más variadas formas pronuncia el ser, no puede plantearse la cuestión de la verdad del ser ni responder a ella. Porque sólo piensa el ser en cuanto que se representa el ente como tal, las proposiciones de la metafísica se mueven de extraña manera en una continua confusión de ente y ser. Y esta confusión llega al colmo—observa Heidegger—cuando se afirma que la metafísica plantea la cuestión del ser: casi parece como si la metafísica, por su manera de pensar el ente, haya parado en ser, sin saberlo, el valladar que prohibe al hombre llegar a descubrir la relación original del ser con la esencia humana.

Heidegger pondera los grandes estragos de este radical olvido del ser, su influjo funesto en el pensar contemporáneo. Y esto obliga a arrostrar la crisis en toda su tremenda pavura, a sufrirla en la angustia; y esto para poner en evidencia ese olvido del ser, para restituir el pensar a la verdad del ser. Por consiguiente, el destino ontológico de esta angustia nada tiene que ver con la psicología ni con el psicoanálisis [11].

Lo dicho da a entender la importancia y urgencia de la cuestión. "¿Qué es la metafísica?"; la respuesta hará ver la necesidad de la superación de la metafísica, dará a conocer ese inevitable olvido del ser en que ella se mueve.

---

[9] "Zur Entscheidung steht, ob das Sein selber aus seiner ihm eigenen Wahrheit seinen Bezug zum Wesen des Menschen ereignen kann oder ob die Metaphysik in ihrer Abkehr von ihrem Grunde fernerhin verwehrt, dass der Bezug des Seins zum Menschen aus dem Wesen dieses Bezugs selber zu einem Leuchten kommt, das den Menschen zum Gehören in das Sein bringt" (WM 10).

[10] La negación del valor ontológico de la verdad lógica en favor de la verdad de revelación o descubrimiento, es tema ya tratado ampliamente por Heidegger en *Sein und Zeit* (pp. 213 ss.) y más tarde en *Vom Wesen des Grundes* (1929), *Vom Wesen der Wahrheit* (1943) y en *Platons Lehre von der Wahrheit*. Sobre *El problema de la verdad en Heidegger* tengo un trabajo entregado a la revista del Seminario de La Plata, *Sapientia*.

[11] "Was hat das Seinsgeschick dieser Angst mit Psychologie und Psychoanalyse zu tun?" (WM 12). En el *Nachwort*. Heidegger escribe: "Die Bereitschaft zur Angst ist das Ja zur Inständigkeit, den höchsten Anspruch zu erfüllen, von dem allein das Wesen des Menschen getroffen ist. Einzig der Mensch unter allem Seienden erfährt, angerufen von der Stimmen des Seins, das Wunder aller Wunder: *Dass Seiendes ist*. Der also in seinem Wesen in die Wahrheit des Seins gerufene ist daher stets in einer wesentlichen Weise gestimmt. Der klare Mut zur wesenhaften Angst verbürgt die gehimmisvolle-Möglichkeit der Erfahrung des Seins" (WM 42).

"*Sein und Zeit*—nos dice ahora Heidegger—no tenía otro objeto sino preparar este pensar capaz de llegar a descubrir su inmediata relación con el ser: poner el pensamiento en camino de que llegue a alcanzar la relación de la verdad del ser con la esencia del hombre, abrir al pensamiento una senda que le lleve a pensar el ser precisamente en su verdad, hacia este fin camina la idea intentada en *Sein und Zeit*" [12].

Esta declaración define a su vez el sentido puramente propedéutico de la analítica existencial llevada a cabo en *Sein und Zeit*: "Por ese camino, esto es, al servicio de la cuestión de la verdad del ser, se impone la reflexión acerca de la esencia del hombre. Porque todo hace presumir que el ser diga íntima relación con la esencia del hombre" [13]. Pero este propósito exige a su vez que la determinación de esa esencia sea extraída de la órbita de la subjetividad y de la de su definición corriente como animal racional. Heidegger nos da aquí razón de su elección del término *Dasein* para caracterizar al hombre: *Dasein* es precisamente la palabra escogida por él para significar a la vez la relación del ser con la esencia del hombre y la relación esencial del hombre con la patencia (*Offenheit* = *Da*) del ser como tal [14]. Así interpretado el término *Dasein* nada tiene que ver con los de existencia, realidad y objetividad. Ni tampoco puede darse como equivalente de "conciencia". Con el término *Dasein* se significa, según el léxico heideggeriano, esa realidad, que debe ser experimentada y consiguientemente pensada como el lugar, la residencia de la verdad del ser.

Este sentido de la palabra *Dasein* queda confirmado con el principio ya asentado en *Sein und Zeit*: "La esencia del *Dasein* es su existencia" [15]. Porque, como aquí explica Heidegger, esta *existencia,* que define esencialmente al *Dasein,* nada tiene que ver con la existencia de que habla la metafísica, la actualidad de lo real contrapuesta a la posibilidad de la esencia, esa existencia que se aplica a todo lo real, desde Dios hasta el grano de arena. El nombre *Existenz,* proclama Heidegger, es en *Sein und Zeit* usado exclusivamente como caracterización del ser del hombre. Esa *existencia* rectamente pensada permite a su vez pensar la verdadera esencia del hombre, del *Dasein,* que es un estar abierto (*Offenheit*), en el cual el ser mismo se manifiesta y se oculta, se entrega o rehuye; sin que la verdad del ser se agote en el *Dasein* o se identifique con él, porque la doctrina aquí expuesta por Heidegger no puede de ninguna manera definirse con el principio metafísico del idealismo: toda objetividad es, como tal, subjetividad.

En *Sein und Zeit*—insiste Heidegger—*Existenz* denomina una manera de ser, el ser de este ente, que está abierto a la patencia (*Offenheit*) del ser, patencia en la cual él está, sufriéndola, sustentándola pasivamente. Este padecer la patencia del ser es la solicitud o cuidado (*Sorge*). Este padecer y experimentar la patencia del ser es el *éxtasis* propio de la existencia. Por esto la esencia extática de la existencia queda insuficientemente expresada, si sólo se la representa como un estar hacia fuera (*Hinausstehen*) y ese "hacia afuera" como el extremo opuesto de la interioridad de una inmanencia de la conciencia o del espíritu, pues entendida así, siempre quedaría concebida la existencia a partir de la subjetividad y de la sustancia. La existencia extá-

---

[12] "Das Denken auf einem Weg zu bringen, durch den es in den Bezug der Wahrheit des Seins zum Wesen des Menschen gelankt, dem Denken einen Pfad zu öffnen, damit es das Sein in seiner Wahrheit eigens bedenke, dahin ist das in Sein und Zeit versuchte Denken unterwegs" (WM 12-13).

[13] "Auf diesem Weg, und das sagt, im Dienst der Frage nach der Wahrheit des Seins, wird eine Besinnung auf das Wesen des Menschen nötig; denn die unausgesprochene, weil erst zu erweisende Erfahrung des Seinsvergessenheit schliesst die alles tragende Vermutung in, gemäss der Unverborgenheit des Seins gehöre der Bezug des Seins zum Menschenwesen gar zum Sein selbst" (WM 13).

[14] "Um sowohl den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen, als auch das Wesensverhältnis des Menschen zur Offenheit ("Da") des Seins als solchen zugleich und in einem Wort zu treffen, wurde für den Wesensbereich, in dem der Mensch als Mensch steht, der Name "Dasein" gewählt" (WM 13).

[15] "Das "Wesen" des Daseins liegt in seiner Existenz" (Sein und Zeit, 42); "Die "Substanz" des Menschen ist die Existenz" (Ib., pp. 117, 212, 314). En la *Carta sobre el humanismo* Heidegger protesta contra la identificación de aquel principio con la tesis de Sartre: la existencia precede a la esencia (Cf. Platons Lehre..., pp. 72 ss.).

tica, que Heidegger describe, nada tiene que ver con esta polaridad de inmanencia y exterioridad (objetividad): lo exterior (*das-"Aus"*) de ese existir hacia fuera debe ser únicamente pensado en función de la alteridad inobjetivable de la patencia del ser mismo. La *Stasis* de lo extático se apoya en el *estar internamente en la exterioridad* de la revelación del ser, que es como tal el ser mismo. Heidegger trata de resolver este forcejeo por una expresión exacta para tan compleja realidad con un nuevo término: *Inständigkeit*: insistencia [16]. Así, en conclusión, la plena esencia de la existencia queda constituida por el estar inscrito en la patencia del ser, por el sustentar experimentalmente esta existencia (*Sorge*) y por la perseverancia hasta la última y extrema posibilidad de esta misma existencia (*Sein zum Tode*).

El hombre es el ente privativo de ese modo de existir. "Sólo el hombre existe —afirma Heidegger—. La piedra es, pero no existe. El árbol es, pero no existe. El caballo es, pero no existe. El ángel es, pero no existe. Dios es, pero no existe. La proposición: sólo el hombre existe no quiere decir en modo alguno que sea el hombre el único ente real y que todos los otros entes sean irreales y sólo apariencias o representaciones del hombre. Esa proposición significa que el hombre es ese ente particularísimo, cuyo ser se caracteriza por el estar inscrito en la revelación del ser y abierto a ella" [17]

A partir de esta esencia existencial del hombre, Heidegger explica ahora el saber metafísico y la conciencia. Es esa esencia existencial, *in-extática*, la que funda la capacidad del hombre para poder representarse el ente en cuanto tal y tener conciencia de él. Toda conciencia presupone la existencia extática descrita. Por el contrario, la conciencia no puede producir de por sí la patencia del ente, ni tampoco proporcionar originariamente al hombre su abertura al ser. La intencionalidad de la conciencia carecería de sentido y de término si el hombre no tuviera ya, precisamente a toda tensión intencional, su esencia en la "insistencia". La ipseidad caracteriza también la esencia de lo que existe del modo dicho; pero la existencia tampoco consiste en la ipseidad ni puede definirse a partir de ella. Sin embargo, porque el pensar metafísico define la ipseidad del hombre a partir de la sustancia, o de lo que en el fondo es lo mismo, a partir del sujeto; por esto el primer camino, que lleve de la metafísica a la esencia extática-existencial, deberá proceder a través de la determinación metafísica de la ipseidad del hombre. Y con esta declaración trata Heidegger de justificar los párrafos 63 y 64 de *Sein und Zeit*, en los cuales se valora la ipseidad sustancial del hombre desde el punto de vista de la analítica existencial.

La "Introducción" que presentamos nos ofrece en este momento una nueva declaración de máximo interés: Heidegger nos ilustra sobre el sentido preciso del título de su primera obra: ¿Por qué precisamente *"Ser y tiempo"*? [18]. Tiempo no significa aquí algo distinto del ser, sino que es como el nombre de pila de la verdad del ser, del ser mismo. Pero ¿por qué "tiempo" y "ser"? La explicación que aquí nos da Hei-

---

[16] "Die Stasis des Ekstatischen beruht, so seltsam es klingen mag, im Innestehen im "Aus" und "Da" der Unverborgenheit, als welche das Sein selbst west. Das, was im Namen "Existenz" zu denken ist, wenn das Wort innerhalb des Denkens gebraucht wird, das auf die Wahrheit des Seins zu und aus ihr her denkt, könnte das Wort "Inständigkeit" am schönsten nennen" (WM 14). En *Vom Wesen der Wahrheit*, página 22, Heidegger escribe: "Eksistent ist das Dasein insistent"; el sentido de esta *insistencia* no es enteramente el mismo al de la *Inständigkeit*, de que se habla en la "Einleitung" de WM.

[17] "Das Seiende, das in der Weise der Existenz ist, ist der Mensch. Der Mensch allein existiert. Der Fels ist, aber er existiert nicht. Der Baum ist, aber er existiert nicht. Das Pferd ist, aber es existiert nicht. Der Engel ist, aber er existiert nich. Gott ist, aber er existiert nicht. Der Satz: "Der Mansch allein existier" bedeutet keineswegs, nur der Mensch sei ein wirklich Seiendes, alles übrige Seiendes aber sei unwirklich und nur ein Schein oder die Vorstellung des Menschen. Der Satz: "Der Mensch existiert" bedeutet: der Mensch ist dasjenige Seiende, dessen Sein durch das offenstehende Innestehen der Unverborgenheit des Seins, vom Sein her, im Sein ausgezeichnet ist" (WM 15).

[18] En la *Carta sobre el humanismo* escribe Heidegger: "Der Vortrag *Vom Wesen der Wahrheit*" gibt einen gewissen Einblick in das Denken der Kehre von "Sein und Zeit" zu "Zeit und Sein" (Cf. Platons Lehre..., p. 72).

degger es en su brevedad extraordinariamente luminosa del pensamiento central inspirador de aquella obra: "La consideración de los comienzos de la historia, en los que el ser se descubriera al pensamiento griego, puede mostrar que los griegos conocieron desde el principio el ser del ente como la presencia de lo presente. Cuando nosotros traducimos εἶναι por ser, la traducción es correcta lingüísticamente. Sin embargo, no hacemos nada más que sustituir un sonido verbal por otro. Si nos examinamos, veremos en seguida que ni el εἶναι lo pensamos como los griegos, ni pensamos una determinación correspondiente de "ser", clara y unívoca. ¿Qué decimos, por consiguiente, cuando en lugar de εἶναι decimos "ser" y en lugar de "ser" decimos εἶναι y *esse*? No decimos nada. La palagra griega y la latina y la alemana (española) son igualmente mudas. En el uso corriente debemos confesarnos como los guías y conductores del más enorme vacío mental, que en el ámbito del pensamiento ha ocurrido jamás y que ejerce su imperio hasta la hora presente. Pero aquel εἶναι dice: *estar presente*. La esencia de este estar presente late en lo más profundo del nombre original del ser. Para nosotros, pues εἶναι y οὐσία, como παρ— y ἀπουσία dicen ante todo esto: en el estar presente actúan sin ser pensadas, ocultamente, presencia y duración, es decir, tiempo. Según esto, el ser como tal se descubre en virtud del tiempo. Pero el tiempo de que ahora se trata no es el experimentado en el curso mudable del ente existente. Ese tiempo es manifiestamente de una esencia del todo distinta, que con el concepto metafísico de tiempo ni es pensada ni puede pensarse. Así resulta ser el tiempo el nombre propio de la verdad del ser, objeto fundamental y primero de todo saber existencial" [19].

Heidegger nos recuerda lo escrito en la primera página de *Sein und Zeit*: "La concreta elaboración de la cuestión acerca del sentido del "ser" es el propósito del presente tratado. La interpretación del "tiempo" como el horizonte posible de toda inteligencia del ser en general es su fin inmediato y provisorio" [20]. *Sein un Zeit* tratará de probar el supuesto de esta primera cláusula, es decir, que el tiempo pertenece de alguna manera a la revelación del ser, a su verdad, y que por lo mismo toda interpretación del sentido del ser, que como tal debe ser proyección, iluminación brindada por aquella su misma verdad, tiene necesariamente que mirar al tiempo como al horizonte posible de toda inteligencia del ser.

Esclarecida la intención principal de *Sein und Zeit*, Heidegger vuelve al examen de la metafísica tradicional. La metafísica dice qué es el ente en cuanto tal: λόφος (razón, proposición) acerca del ὄν (ente). El título posterior de *ontología* caracteriza su esencia, supuesto que lo entendamos en su contenido propio, no en el menguado sentido escolástico. La metafísica se mueve en el terreno del ὄν ᾗ ὄν. Sus conceptos valen para el ente en cuanto ente. De esta manera la metafísica se representa siempre el ente como tal en su totalidad, la *enticidad* (*Seiendheit*) del ente (la οὐσια del ὄν). Pero la metafísica se representa la enticidad del ente de doble manera: como el todo del ente en cuanto tal, en el sentido de sus notas más generales (ὄν καθόλου, κοινόν), y también como el todo del ente en cuanto tal, en el sentido del ente supremo y por ende divino (ὄν καθόλου, ακρότατον, θεῖον). La revelación del ente en cuanto tal recibe en la metafísica aristotélica esta doble formulación y sentido.

---

[19] "Das Andenken an den Anfang der Geschichte, in der sich das Sein im Denken der Griechen enthüllt, kann zeigen, dass die Griechen von früh an das Sein des Seienden als die Anwesenheit des Anwesenden erfuhren... Das Wesen dieses Anwesens ist tief geborgen in den anfänglichen Namen des Seins... Im Anwesen waltet ungedacht und verborgen Gegenwart und Andauern, west Zeit. Sein als solches ist demnach unverborgen aus Zeit. So verweist Zeit auf die Unverborgenheit, d. h. die Wahrheit von Sein. Aber die jetzt zu denkende Zeit ist nicht erfahren am veränderlichen Ablauf des Seienden. Zeit ist offenbar noch ganz anderen Wesens, das durch den Zeitbegriff der Metaphysik nicht nur noch nicht gedacht, sondern niemals zu denken ist. So wird Zeit der erst zu bedenkende Vorname für die allererst zu erfahrende Wahrheit des Seins" (WM. 16).

[20] "Die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von "Sein" ist die Absicht der folgenden Abhandlung. Die Interpretation der Zeit als des möglichen Horizontes eines jeden Seinsverständnisses überhaupt ist ihr vorläufiges Ziel" (*Sein und Zeit*, 1).

Por esta su doble manera de considerar el ente en cuanto tal, la metafísica es —observa Heidegger—a la vez esencialmente ontología en sentido estricto y teológia. El carácter teológico de la ontología no se deriva del hecho de que la metafísica griega haya sido más tarde recogida por la teología eclesiástica del cristianismo, sino de esa manera particular, como ya desde sus principios la ontología descubrió el ente en cuanto tal. Heidegger afirma que fué el doble sentido ya expresado de aquel descubrimiento lo que hizo en un principio posible que la teología cristiana se adueñara de la filosofía griega.

Heidegger aprovecha esta reflexión histórica para hacernos severa advertencia: "si tal apropiación de la filosofía griega ha sido para provecho de la teología cristiana, o para su daño, deberán decidirlo los teólogos por su propia experiencia y sentido cristiano, atendiendo a lo escrito en la primera carta a los Corintios: οὐχὶ ἐμῶρανεν ὁ θεός τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου; "¿Por ventura no convirtió Dios en estulticia la sabiduría del mundo?"(I Cor., 1, 20). La σοφία τοῦ κόσμουes, según la misma carta, 1, 22, la "Ἕλληνες ζητοῦσιν "la que buscan los griegos" Aristóteles llama la πρώτη φιλοσοφία (la genuina filosofía) expresamente ζητουμένη "la buscada". ¿Acabará de decidirse ya de una vez la teología cristiana a tomar en serio las palabras del Apóstol y, conforme a ellas, a considerar la filosofía como estulticia?" [21].

La metafísica, por otra parte—nota Heidegger—, no puede descubrir la razón ni el origen de esa su doble manera de considerar el ente. Por su misma esencia a la metafísica le está vedada la experiencia del ser, pues representa siempre el ente (ὄν), en lo que ya se ha mostrado como tal (ἦ ὄν) en el ente mismo. La metafísica se desentiende de lo que en este ὄν, por el hecho mismo de ser descubierto, estaba ya latente.

Por esto se impone, arguye Heidegger, una nueva reflexión sobre el sentido del ὄν, del ente. Esto es lo que se proponía *Sein und Zeit*. Pero advierte su autor que este replanteo de la cuestión del ente no es simplemente un volver a discutir la vieja cuestión en el sentido tradicional, platónico-aristotélico, sino que inquiere en lo que en el ὄν está oculto. La metafísica, en cuanto representación del ὄν ἦ ὄν, debe encontrar su fundamento en aquello latente en el ὄν. La investigación, pues, de este elemento equivale a la búsqueda del fundamento de la ontología. Por esto tal proceder es denominado en *Sein und Zeit* "*Fundamentalontologie*".

Heidegger trata de precisar exactamente el sentido de esta *ontología fundamental* por él propugnada: se interpretaría erróneamente ese título si se pensara que el saber por él designado se mueve todavía en el terreno de la ontología tradicional. De ninguna manera: pensar en la verdad del ser, como ascensión hasta el fundamento de la metafísica, supone haber abandonado desde el primer paso el dominio propio de toda ontología. Sin embargo, Heidegger afirma también: "Toda filosofía que se mueva dentro de la representación mediata o inmediata de la "trascendencia" será necesariamente y en sentido esencial ontología, ya sea que lleve a feliz término la fundamentación de ésta, ya sea que la rechace por su inseguridad, como una petrificación conceptual de la experiencia viva" [22].

La exigencia de pasar del pensar representativo conceptual al pensar de la reflexión inmediata (*das andenkende Denken*) impone con nueva urgencia la cuestión: "¿Qué es la metafísica?".

Heidegger dedica los últimos párrafos de esta "Introducción" a determinar con precisión el sentido fundamental de su disertación sobre "¿Qué es la metafísica?" Se ha discutido mucho sobre la angustia y la nada, de que en esa conferencia tanto se habla, como si en ello estuviera la materia principal del escrito de Heidegger. Este vuelve a lamentar la incomprensión de tantos lectores y críticos,. A nadie se le ha

---

21 "... Ob die christliche Theologie sich noch einmal enteschliesst, mit dem Wort des Apostels und ihm gemäss mit der Philosophie als einer Torheit Ernst zu Machen?" (WM 18).

22 "... Dagegen bleit jede Philosophie, die sich im mittelbaren oder unmittelbaren Vorstellen der "Transzendenz" bewegt, notwendig Ontologie im wesentlichen Sinn, mag sie eine Grundlegung der Ontologie bewerkstelligen oder mag sie die Ontologie der Versicherung nach als begriffliche Erstarrung des Erlebens zurückweisen" (WM 19-20).

ocurrido reflexionar por qué una disertación en la que, a partir del pensamiento en la verdad del ser, se trata de pensar en la nada y de aquí en la esencia de la metafísica, plantea como cuestión fundamental de ésta la interrogación siguiente: *¿Por qué más bien se da algo y no nada?* En efecto, según su autor, en esta pregunta, cláusula final de *Was ist Methaphysik?*, se ha de buscar la razón y sentido principal de todo el opúsculo.

Mas para entender el sentido y razón de *Was ist Metaphysik?*, en función de esa pregunta final, es menester conocer también la auténtica significación de ésta en la pluma de Heidegger. Este nos recuerda el abolengo leibniziano de esa interrogante; también Leibniz pregunta: *"Pourquoi il y a plutot quelque chose que rien?"* Pero aquí el "¿por qué?" tiene un sentido causal, gira en torno del ente existente, pide razón de su existencia real en contraposición del no ser, de la nada. En Heidegger, como él mismo nos declara ahora, la pregunta tiene un sentido completamente distinto. Si su disertación, que quiere abrir el camino hacia el fundamento de la metafísica, la verdad del ser, terminara con una pregunta acerca del ente existente, habría que decir que Heidegger se ha quedado muy detrás de su propósito. Pero Heidegger, al preguntar: "¿Por qué, en general, se da más bien algo que nada?", no inquiere por una causa primera de lo existente. Todo lo contrario: su pregunta se polariza precisamente en torno de lo que no es, de esa Nada, con mayúscula, tema principal de su conferencia. Pero esta Nada no es, para Heidegger, la total y absoluta negación del ser. En el *Nachwort* de este mismo opúsculo Heidegger ya había rechazado enérgicamente esta interpretación. La Nada de que se habla aquí es, sí, la negación de todo ente concreto, de toda determinación entitativa; pero no es la negación de lo indiferenciado, de lo que no es ni esto ni aquello, del ser en su máxima universalidad y pureza [23].

Esto supuesto, Heidegger da a las palabras de Heidegger este nuevo sentido: ¿De dónde resulta que siempre el ente, lo que es algo, tenga la preeminencia y reclame para sí universalmente el "es", mientras lo que no es un ente, la nada así entendida como el ser, queda en el olvido? [24]. Tal vez, sospecha Hidegger, proceda de aquí, de este olvido del ser, esa inconmovible ilusión, que irrumpe en toda metafísica, de que el ser se entiende por sí mismo y que por ende la nada sea más fácil de entender que el ente existente. Así es, en efecto, porque, como afirma Leibniz en el lugar citado, *"le rien et plus* simple et plus facile que quelque chose".

Y el empeño de Heidegger en *Was ist Methaphysik?*, todo el esfuerzo realizado en *Sein und Zeit*, se dirigen precisamente a deshacer esta ilusión, a hacer ver a la metafísica que la conquista del ser no es nada fácil, que ella hasta ahora no ha descifrado ni ha podido descifrar el gran enigma. Porque ¿qué es más enigmático—pregunta una vez más Heidegger—que se da algo o que se da el ser? [25].

He aquí el problema, la gran cuestión de toda la filosofía de Heidegger. Y he aquí su postulado máximo: sólo acercándose al enigma del ser, descubriendo en sí misma su verdad, podremos descifrar el enigma del ente, de toda realidad y de toda esencia, dar a la metafísica el firme fundamento deseado.

---

[23] En el *Nachworth* escribe Heidegger: "Das Sein jedoch ist keine seiende Beschaffenheit an Seiendem. Das Sein lässt sich nicht gleich dem Seiendem gegenständlich vor- und herstellen. Dies schlechthin Andere zu allem Seienden ist das Nicht-Seiende. Aber dieses-Nichts west als das Sein. Wir sagen dem Denken zu übereilt ab, wenn wir das Nichts in billiger Erklärung für das bloss Nichtige ausgeben und es dem Wesenlosen gleichsetzen" (WM 41).

[24] "Woher kommt es, dans überall Seiendes den Vorrang-hat und jegliches "ist" für sich beansprucht, während das, was nicht ein Seiendes ist, das so verstandene Nichts als das Sein selbst vergessen bleibt?.." (WM 21).

[25] "Was bleibt rätselhafter, dies, dass Seiendes ist, oder dies, dass Sein ist? Oder gelangen wir auch durch diese Besinnung noch nicht in die Nähe des Rätsels, das sich mit dem Sein des Seienden ereignet hat?" (WM 21).

Nuestro propósito, primariamente informativo, no nos prohibe añadir unas líneas de breve comentario.

Es obligado hacer toda justicia al explícito y fundamental empeño de Heidegger. Desde *Sein und Zeit* (1927) hasta el último escrito que ahora presentamos, *Der Ruckgang in den Grund der Metaphysik* (1949), el núcleo central de la especulación heideggeriana es siempre el mismo: fundamentar la metafísica sobre el único terreno firme y fecundo: el que le pueda asegurar, como saber humano, acceso cierto a la verdad del ser. Todo lo demás, la analítica existencial con sus apasionadas doctrinas sobre el hombre y el tiempo, no son sino caminos hacia la meta indicada. El supuesto está también explícitamente declarado: la metafísica hasta ahora, segura de poseer la verdad del ser, no se ha preocupado de fundamentarse sólidamente, de inquirir sobre los motivos y garantías de esa verdad, de asegurarse acceso cierto al ser mismo: es, pues, necesario, concluye Heidegger, superar la metafísica en todas sus formas históricas, realistas o idealistas, para llegar a ese fundamento inconmovible.

Heidegger, en su crítica de la metafísica tradicional, insiste, sobre todo, en negar a ésta el inmediato acceso al ser como tal, por cuanto que es ciencia del ente en cuanto ente. La argumentación no vale nada para quienes, como nosotros, admitimos la validez del conocimiento objetivo de los seres particulares y, por encima de este conocimiento, atribuímos al saber metafísico un legítimo poder de abstracción de lo particular y determinado, y por esta vía, un bien fundado conocimiento del ser como tal en toda su posible universalidad y pureza. La argumentación podrá valer en la posición heideggeriana, que niega a todo conocimiento objetivo toda pretensión de alcanzar la verdad del ser.

Pero Heidegger, que tanto deprecia, en orden a la fundamentación ontológica, el conocimiento del ente, nos habla de continuo de un conocimiento experimental de la verdad del ser. Y cabe preguntar: ¿Qué *ser* es éste? ¿Es el ser abstracto, cuasi universal, que la metafísica tradicional sólo llega a conocer a partir del ente concreto? No parece posible, puesto que tal abstracción no puede ser término de un saber experimental como es el que Heidegger propugna. ¿Es un ser real poseedor de realísima trascendencia? Si atendemos a las expresiones que Heidegger usa en el *Nachwort,* nos inclinaríamos a creer que allí habla del *ens realissimum,* superador de todas las determinaciones entitativas de los seres particulares...; pero si se sostiene que hay que fundar la metafísica en el conocimiento inmediato, experimental, de ese ser, habría que dar a la filosofía de Heidegger un nuevo título: ontologismo. Mas no seré yo, en el estado actual de la obra de Heidegger, quien se atreva a dar a su doctrina este nuevo título.

Pero volvamos una vez más a colocarnos en el mismo plano en que Heidegger se coloca. Su crítica del conocimiento objetivo no tiende a declarar a éste enteramente espúreo, así como tampoco su superación de la metafísica es una condenación inexorable de ésta. Su propósito de fundamentación de la metafísica quiere retrotraer el problema del ser

a un estadio anterior a todo disidio entre realismo e idealismo, anterior a toda polaridad entre sujeto y objeto. Moviéndose en ese mismo plano, Heidegger trata de fundar la verdad lógica—*adaequatio intellectus et rei*—en una verdad de revelación y, en último término, en una verdad preontológica, previa y original precaptación del ser, anterior a toda formulación predicativa y objetivante. El propósito de Heidegger es, pues, a la vez superador de la metafísica y de todo punto de partida *crítico* en la fundamentación de ella.

Sabido es que la tradición escolástica exige también por parte de la facultad humana cognoscitiva, previamente a toda recepción objetiva, la determinación *a priori* de esta su misma capacidad objetivante: es el ente en toda su universalidad, como *obiectum formale* del entendimiento. Esta referencia nos brinda nueva y más clara fórmula para plantear el problema: ese *a priori* del pensar humano, su abertura al ser, ¿puede erigirse por sí mismo en afirmación viva, no judicativa, de la verdad del ser? Heidegger lo afirma, con tal de que ese *a priori* no signifique de ninguna manera un saber intelectual objetivante.

Preguntamos: ¿Es necesario para alcanzar ese estrato profundo, fundamento de toda ontología, buscado por Heidegger, abandonar todo intelectualismo, negar que en esta realidad existencial, que es el mismo conocer humano racional, pueda encontrarse ese plano de sólida fundamentación ontológica? ¿No podrá descubrirse una realidad auténticamente intelectual, que en su misma onticidad, como pura afirmación de su propio existir, sea a la vez verdad lógica y verdad ontológica, un descubrir luminoso que se descubre a sí mismo, y que es así perfecta e inmediata adecuación de la afirmación y lo afirmado? ¿No será posible, repetimos, encontrar en el existir intelectual cognoscitivo del hombre esa inmediata abertura al ser sin recurrir a esos otros modos de accesibilidad no intelectuales, irracionales o prerracionales, que Heidegger propugna? Admitimos que el hombre es investido por lo real existente, está en un mundo, no sólo por obra de su saber racional, conceptual, que la realidad entra en relación con él por virtud de su ser total, que no es sólo razón e inteligencia; pero negamos que ese investimiento de lo real pueda ser fundamento ontológicamente sin recurrir en último término a alguna forma de conocimiento intelectual objetivante, a alguna forma de justificación racional.

Creemos, pues, que se puede llegar a la fundamentación ontológica de la verdad del ser, no a partir de un puro *a priori* de determinación formal, sino a partir del conocer mismo intelectual, como realidad existencial, que es, como queda dicho, a la vez verdad óntica y ontológica, y que es por ende y a la vez perfecta adecuación—verdad lógica—de la revelación y lo revelado.

En conclusión: Heidegger sostiene que la experiencia ontológica fundamental no puede ser intelectual o racional; nosotros afirmamos que si se da una experiencia metafísica fundamental, ésta no puede ser sino intelectual y, por consiguiente, objetiva, desde el primer instante de su ser y su verdad.

Y en cuanto al reproche que Heidegger hace a la teología cristiana por haberse apropiado la metafísica griega, séanos permitido tan sólo este comentario: San Pablo, que declara estultícia la sabiduría helénica, señala también el camino para llegar al fundamento de toda verdad: *Invisibilia enim Dei a creatura mundi, per ea quae facta sunt intellecta, conspiciuntur* (Rom. I, 20); declaración solemne del valor del conocimiento del ente para llegar a la plenitud de la verdad del ser.

RAMON CEÑAL, S. J.

Madrid, junio 1949.

PUBLICACIONES
PENSAMIENTO

S. VANNI ROVIGHI: Introducción al estudio de Kant. Traducción por Ramón Ceñal, S. J. — Un volumen de 20 × 14 cms., 232 págs., 28 ptas.

El propósito del autor, como lo indica el título del libro, es, fundamentalmente, de iniciación propedéutico. Su objeto es darnos una visión completa de la obra de Kant, visión de acceso fácil y clara inteligencia. Por otra parte, la crítica de las teorías expuestas era ineludible en un libro como el presente, cuyo carácter introductorio debía significar iniciación en un doble y necesario sentido: iniciación en el conocimiento de las doctrinas filosóficas de Kant e iniciación en el recto enjuiciamiento de esas mismas doctrinas.

Ediciones FAX - Zurbano, 80 - *Madrid*

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

WILLMANN, OTTO: *Teoría de la formación humana.* Tomo I. Traducción del alemán, por Salustiano Duñaiturria. CSIC, Instituto "San José de Calasanz", de Pedagogía. Madrid, 1948; 27 × 19 cms.; 406 pp.

En estas páginas se ofrece al público español el primer tomo de la conocida obra alemana de Willmann sobre la teoría de la formación humana en sus relaciones con la investigación social y con la historia de la formación.

La obra completa consta de varios tomos, de los cuales se da el resumen en las primeras páginas del presente volumen. Este está consagrado todo él a la historia de la educación.

En una larga *introducción*—abarca hasta la página 118—de denso contenido, pero algún tanto indigesto, trata de las analogías que ofrece la Sociedad con los cuerpos orgánicos; de las perspectivas de la Pedagogía para adquirir forma científica; del punto de vista histórico en la educación y en la formación, y de las relaciones entre la Pedagogía y la didáctica.

El *cuerpo de la obra* consta de nueve secciones, divididas en 30 capítulos, en los que va recorriendo la historia de la formación en los pueblos orientales, en las naciones clásicas Grecia y Roma, en los comienzos del cristianismo; en la Edad Media; en el Renacimiento; en el siglo de las luces; en la época contemporánea.

Obra verdaderamente notable por la riqueza de datos que atesora, por el recto criterio que en ella domina y por su información histórica. Se nota, desde luego, que el autor conoce mejor la historia antigua y clásica y la moderna alemana que la de los demás países; por lo que toca a España, se advierte en este libro un desconocimiento casi absoluto de su historia en este punto, como si no hubieran florecido en ella Universidades que llegaron a parangonarse con las más notables del mundo. ¡Lástima que en la traducción no haya sido corregido este defecto, añadiendo lo que falta en el original!

La redacción resulta sumamente dura, poco flexible y atractiva; necesitándose fuerza de voluntad no pequeña para arremeter con su lectura, a pesar del rico contenido que encierran sus páginas. Viene a aumentar la dificultad lo deficiente de la traducción, en la que abundan las palabras, los giros y frases ajenos al idioma de Cervantes.

En el índice analítico no se corresponden las divisiones con las puestas en el texto. La obra se halla dividida en el texto en secciones, y éstas subdivididas

en capítulos; en cambio, en el índice nada se dice de las secciones y la división se hace por párrafos.

Es una verdadera pena que obra de tanto mérito intrínseco venga presentada tan defectuosamente en su parte externa. Supongo que se dejará para el último tomo de la obra la confección de un índice de materias y otro de autores, que tan buenos servicios prestarían.

I. González, S. J.

Iványka, Endre: *Hellenisches und Christliches im Frühbyzantinischen Geistesleben.* Verlag Herder, Wien, 1948. 15 × 23 cms. 120 pp.

El profundo alcance de esta obra y lo que le da su principal valor es la exposición del ambiente filosófico cultural con que se encontró el cristianismo en su desenvolvimiento y de la continuidad existente entre las tendencias filosóficas helénicas y las herejías de los siglos IV al VIII. Aparece con todo relieve no sólo la influencia de las antiguas filosofías, sino el empeño de éstas en desnaturalizar la revelación cristiana. Se estudian en particular el arrianismo, el origenismo, la posición y extraordinaria importancia de los padres capadocios, el nestorianismo, el monofisismo, el retoñar del origenismo a comienzos del siglo VI, la herejía iconoclasta. Abundantes notas sirven al especialista de preciosa ayuda para comprobar las afirmaciones del texto, y frecuentemente también para completarlas.

El libro del profesor Iványka trata de echar un puente entre el trabajo del filólogo e historiador de la Filosofía y el del historiador de los dogmas y teólogo. Cordialmente felicitamos al autor, quien en numerosos artículos escritos en alemán, francés y húngaro había dado muestras de la erudición propia del profesor universitario de Filología clásica, del talento penetrante del filósofo, descubridor de las invisibles relaciones que traban entre sí misteriosamente las ideas, y del filial sentido cristiano del hombre que ilustra con sus conocimientos las doctrinas de épocas ya lejanas en las que daba sus primeros pasos la penetración intelectual del cristianismo. La adecuada inteligencia histórica del ambiente cultural filosófico y de la doctrina revelada exige muchas obras como la presente.

Trabajo de síntesis tan amplia está sujeto a fructuosa discusión, que no podemos dar en este lugar. Haría más fácil la lectura de este libro, por demás interesante, y tipográficamente bien presentado, una mayor división de párrafos; igualmente sería más acomodado a nuestros gustos de hoy el evitar los demasiados incisos que impiden algo la fluidez del pensamiento.

J. Solano.

Pérez Leñero, José: *Teoría general del Derecho español del trabajo.* Espasa-Calpe, S. A. Madrid. 411 pp. (22-15).

La obra de José Pérez Leñero es fruto de un valioso trabajo de recopilación de materiales y se convierte en una casi inagotable cantera, que pueden explotar cuantos quieran dedicarse a los estudios laborales. Este es, pues, un

mérito indiscutible del autor: haber profundizado en las cuestiones jurídicas del trabajo y haberlas expuesto con una amplitud e integridad desconocidas en en nuestra patria. El libro, por tanto, ha conseguido la primacía como *Teoría general del derecho español del trabajo*, y no podrá faltar en adelante en las buenas bibliotecas y mucho menos en las especializadas en estas materias. Felicitamos sinceramente al autor por el éxito logrado. y deseamos que a esta parte general siga la parte especial, y así dispongamos de un tratado completo del Derecho español del trabajo. La tarea del mosaísta, que en labor preparatoria—como dice el autor en el prólogo—tiene que agrupar las piedrecitas de un mismo tono y color, ha sido realizada magistralmente, y ha llegado la hora de dibujar el modelo, donde encontremos una sistematización perfecta de los principios fundamentales de nuestra disciplina.

La admiración que sentimos por los méritos del autor, revelados en este libro, no nos impide señalarle algunos puntos susceptibles de mejora. No pretendemos tachar al autor de las nebulosas concepciones germánicas de Hegel, Kant, etc., que resultan tantas veces indescifrables; pero creemos podría superarse en la diafanidad de exposición y en la precisión de conceptos. Particularmente oscuros nos han parecido, por ejemplo, el capítulo I, las divagaciones sobre el método al principio del capítulo V y el concepto de honor profesional en el capítulo XVI. Quizá sea un poco utópica la esperanza manifestada por el autor en este último capítulo de que pueda llegar un día en el que una falta social, y más concretamente una falta profesional en el trabajo traiga consigo la deshonra social que hoy aporta entre nosotros la tacha del ladrón o asesino" (p. 221). La parte tercera de la obra ha sabido evitar las lucubraciones inextricables filosóficas a que se prestan los supuestos doctrinales, aunque no la creamos todavía un modelo de precisión. Podrían ceñirse más los conceptos, y con eso serían de más fácil inteligencia, sin que perdieran nada de profundidad, y, por otra parte, quedarían iluminados con esta claridad que tanto embellece las ideas.

J. Q.

BRUGAROLA, MARTÍN, S. I.: *Régimen sindical cristiano*. Madrid. 270 pp. (21-15).

La obra del P. Brugarola sobre el sindicalismo cristiano viene a llenar un vacío. Esto es ya, desde luego, un éxito y una superación en tiempos en que es tan frecuente la edición de libros de asuntos ya excesivamente considerados. El presente libro no es simplemente un libro más, sino un libro de evidente utilidad. En efecto, en los libros de Economía o Sociología se tratará, desde luego, del régimen sindical: incluso se habrán publicado obras dedicadas exclusivamente al estudio del sindicalismo, pero no al estudio de la teoría sindical con un criterio católico fundamentado en las encíclicas pontificias, que es lo mismo que decir fundamentado en la verdad. Y el P. Brugarola ha desarrollado el tema en toda su amplitud con una claridad de conceptos y de exposición que facilitan al lector una rápida inteligencia del contenido de sus páginas. Quizá en diversos puntos podría haber sido más conciso.

Muy útil y apreciable es, pues, la obra del P. Brugarola, y deseamos su máxima difusión, para que se vaya posando en la ideología española el sentido

cristiano de los problemas sociales. Y permítanos el autor que expresemos en estas líneas el deseo de que se propague en nuestra patria el conocimiento de los sindicatos católicos belgas, su estructura y funcionamiento, y así demos a conocer no ya sólo la ideología social cristiana, sino una realización concreta y magnífica—aunque no insuperable—, que es una prueba de la eficacia y de las posibilidades prácticas de nuestras teorías sociales. No es que pretendamos, al expresar este deseo, reprobar al autor por haberse mantenido en un plan teórico, puesto que el objetivo de su estudio es precisamente el ideal de la teoría sindical cristiana, que, según él, se realiza principalmente en el sindicalismo vertical. Pretendemos tan sólo insinuar la gran utilidad que podría reportar este género de investigaciones. O sea, deseamos que el Padre Brugarola amplíe más y más su trabajo con el acierto con que ha sabido concebir y exponer la teoría cristiana del sindicalismo vertical, como meta ideal, hacia la que debemos esforzarnos siempre por llegar.

J. Q.

PATÓN, H. J.: *The categorical Imperative. A study in Kant's Moral Philosophy.* London, 1946. Hutchinson's University Library. 283 págs., 23 × 15 centímetros.

El autor, profesor de Filosofía Moral en la Universidad de Oxford, ha realizado un considerable esfuerzo para acercar la abstracta y rígida concepción ética de Kant a la mentalidad más positiva del ambiente inglés. La obra es una minuciosa paráfrasis-crítica de la obra fundamental de Kant: *Grunlegung zur Metaphysik der Sitten,* con alusiones a pasajes de diversas otras obras morales que iluminan toda la doctrina del principio de la moralidad y del imperativo categórico.

En un primer libro se analizan los conceptos fundamentales: voluntad buena, deber, máxima moral, reverencia a la ley, ley, y se estudia el formalismo y legalismo moral de Kant. En el segundo libro se abre camino a la inteligencia del imperativo moral, su carácter racional, *a priori,* práctico, sintético. En el tercero se recorren las cinco fórmulas del imperativo categórico, reducidas a tres esquemas. El cuarto y último se adentra en la cuestión de la condición metafísica o trascendental del imperativo moral, el problema de la autonomía y libertad. Después de los desarrollos principales, al fin de los capítulos el autor subraya en apéndices puntos más particulares de análisis tocantes a la precisión exegética de términos o a la dilucidación de objeciones.

Un intento primario exegético ha guiado al autor en estos análisis: el de reducir a sus justos límites las exageradas interpretaciones que han hecho de la ética de Kant una construcción inhumana, absurda y ridícula. El empeño por racionalizar y "humanizar" a Kant es patente, y posiblemente lleva al autor a forzar una interpretación que, dentro de incontables aciertos, da en el extremo opuesto. Así y todo, constituye un mérito positivo, y en buena parte nuevo, el valorar, como se hace muy de propósito en esta obra, el lado emocional, estético, eudemonológico y, en general, psicológico de la moral kantiana. (Véase pp. 52-55, 62, 198, 216.) Kant es un filósofo esencialmente humano, bien dotado de sentido común en su doctrina como en su vida, "apóstol de la libertad humana y campeón del hombre común" (p. 171).

Paton reconoce la dificultad de comprender a Kant en un ambiente imbuído de positivismo y empirismo (p. 29), en que lo *bueno* se mide por la contribución al desorrollo de la ciencia y del arte (p. 42); lo rígido y estático de la doctrina de Kant, como generalmente de la filosofía del siglo XVIII (p. 195), no rima con el clima evolucionista introducido desde Darwin (p. 161); en Kant todavía hay que reconocer huellas de una ética teológica o aristotélica (p. 155).

Justamente por estas razones de desaclimatación son más dignas de loa las aspiraciones de fidelidad exegética del autor. En los dos puntos claves, tortura de intérpretes, el formalismo ético y la conciliación de la libertad y determinismo, ha asentado Paton con bastante nitidez su posición. El formalismo, la pura universalidad, criterio del imperativo moral, no ha de entenderse sino en la fase previa a su aplicación, que será siempre sobre una materia, en el ropaje de una 'máxima', que por definición es un juicio práctico concreto del sujeto dotado de una naturaleza sensible y no sólo de pura razón (p. 183). Una actividad no puede ser deducida de una fórmula vacía (p. 184). La máxima inmoral será la inuniversalizable que sea imposible universalizar sin una contradicción del querer, y mejor aún sin un antagonismo entre un querer racional y otro menos racional (p. 139). La dificultad será ver por qué la universalización de ciertas máximas envuelve una contradicción; v. gr., el suicidio en situaciones excepcionales de infortunio. Paton cree que Kant, acaso inconscientemente, se mueve en el supuesto de una visión cósmica teleológica, "sistemática armonía de objetivos entre los hombres" (pp. 157, 191, 193), que, en definitiva, sería un fin y una 'materia' universalmente válida superior a los peculiares intereses de cada uno. Por ello Kant ha visto en el orden físico de la naturaleza, esencialmente teleológico, un símbolo del orden moral (p. 162), y en función de ese paralelismo, altamente significativo, ha contorneado la segunda y tercera fórmulas del imperativo categórico.

En cuanto al problema de la libertad numenal, inteligible, y determinismo fenoménico a que está simultáneamente sometido el sujeto moral, Paton cree hallar un puente de solución, ante todo, en una interpretación realista del criticismo kantiano, mundo numénico incógnito, pero real, y además fondo y principio del fenoménico, el cual no será *otro* mundo, sino la apariencia de aquel en el que se funda (p. 269); sobre esta base, la actuación moral, mirada desde un punto de vista externo, del observador será determinada; desde un punto de vista interno del sujeto, será libre (p. 228).

Los conceptos de libertad, igual a autonomía, y su opuesto, heteronomía, han sido cuidadosamente analizados (heteronomía para Kant implica un 'movens motum ab alio'; la autonomía, una espontaneidad activa, desde dentro, no el mero momento negativo de una libertad de indiferencia, que no cuadra con el verdadero concepto de libertad de Kant (p. 212). Notaremos que en el decurso de estas explicaciones se deslizan apreciaciones históricas tan originales como la de que ni la filosofía griega ni la medieval desvincularon el problema de la libertad de un contexto puramente legalista o teológico; Kant sería el auténtico explorador de este campo (p. 207). Otras nociones del léxico kantiano, como reverencia (Achtung, p. 62), necesidad y necesitación moral (p. 113), reino de los fines (p. 186), ley del deber (con carácter imperativo) y ley de santidad (sin imperativo, pues esto sólo dice relación a una voluntad no de por sí absolutamente buena, p. 70), cobran nueva luz y distinción a lo largo de este estudio.

Según la apreciación de conjunto del autor, la obra de Kant representa una moral de tipo metafísico y racional, una verdadera *Religión dentro de los límites de la pura razón* (título de otra obra de Kant), que acusa los influjos del protestantismo vivido por Kant y de las corrientes de la Ilustración (p. 196). Mérito peculiar de Paton es el haber dado a la ética kantiana una interpretación humana que tiene en cuenta todos los elementos arracionales o infrarracionales que actúan en el complejo obrar del hombre.

L. Martínez G.

L'Existentialisme. Revue de Philosophie, 1946. 2.ª ed. Paris, Libraire P. Téqui, editeur. 1947. 200 pp.

La *Revue de Philosophie* suple su publicación periódica, interrumpida, con este volumen, correspondiente al año 1946, dedicado a las filosofías existencialistas. Presenta los siguientes trabajos:

CAYRÉ, F.: *La Philosophie de Saint Augustin et l'existentialisme* (pp. 9-33).
DE CORTE, MARCEL: *Réflexions sur Gabriel Marcel et J.-P. Sartre* (34-38).
DESCOQS, PEDRO: *L'athéisme de J.-P. Sartre* (39-89).
DUBARLE, D.: *L'Ontologie phénoménologique de J.-P. Sartre* (90-123).
JOLIVET, REGIS: *L'Existentialisme de Kierkegaard* (124-143).
THIBON, GUSTAVE: *Une Métaphysique de la Communion: l'existentialisme de Gabriel Marcel* (144-164).
VERNEAUX, R.: *De l'absurde* (165-197).

Tenemos delante una colección de ensayos inspirados por el deseo de informar y orientar sobre las corrientes existencialistas más en boga en Francia, desde un punto de vista crítico y tradicional, de gran comprensión, hasta apuntar las posibles tangencias del existencialismo con la filosofía cristiana y, concretamente, el tomismo. De modo similar a otras colecciones de ensayos de este estilo, se abre el fascículo con un estudio sobre los fondos existencialistas de un autor clásico y tradicional, aquí San Agustín. El conocido patrólogo Cayré traza en dos capítulos las afinidades y las divergencias fundamentales que pueden encontrarse entre San Agustín y los modernos existencialistas. Aquéllas tocan principalmente al método, éstas a la doctrina. Para señalar las primeras escoge un filósofo representativo del existencialismo o precursor, y extrae después resonancias agustinianas, sobre todo del arsenal autobiográfico de las *Confesiones*. Los rasgos de afinidad seleccionados son: la inquietud (parangón con Kierkegaard), realismo interior, psicológico (M. de Biran), dinamismo moral (Scheler), cumbres de la vida mental, intuición superior como vía al trascendente (G. Marcel, Le Senne). Las divergencias más capitales están en la primacía fundamental del entendimiento en San Agustín frente al antiintelectualismo moderno; "todos los temas, aun los más afectivos, están evidentemente dominados por la doctrina del mundo inteligible" (p. 25), y en la doctrina clara de la trascendencia divina, que se ve empañada no pocas veces en los modernos con expresiones de un cierto sabor panteísta. El existencialismo de San Agustín es, en el fondo, más bien "un puro espiritualismo moderado, realista y viviente, poderosamente teocentrado" (p. 33).

—Marcel de Corte desgrana a continuación breves reflexiones sobre el significado de conjunto de las dos posiciones antitéticas del existencialismo actual: Sartre y Marcel; aquél, representante de un humanismo desintegrado, punto límite a que ha llegado la separación de espíritu y vida, clave del idealismo y materialismo; Marcel, restaurador de aquella integración salvadora, equidistante del idealismo y del biologismo.

—A J.-P. Sartre, figura de máxima popularidad en la Francia de la postguerra, se dedican dos estudios largos, casi la mitad de todo el volumen; el primero, del P. Descoqs (una de sus producciones postrimeras); desde una

posición escolástica de firmeza y seguridad, somete a una crítica descarnada el ateísmo sofístico y procaz de Sartre, que es presentado como cifra total de su sistema antiintelectualista, idealista, contradictorio; filosofía de moda a tono con el gusto viciado de la postguerra, que busca el escándalo.

—El segundo trabajo ofrece una delineación más esquematizada de la concepción ontológico-fenomenológica de Sartre, reducción sintética del indigesto *L'être et le Néant* a varios trazos fundamentales, con oportunas alusiones esclarecedoras a lugares clásicos de la filosofía moderna (Descartes, Kant, Hegel); teoría del ser-en-sí (positividad bruta, intrasparente), del ser-para-sí (sujeto consciente) y del ser-en-sí-para-sí, conato siempre fallido de integración del ser, el Absoluto, *ens causa sui*, Dios.

—De Kierkegaard se describen primero las bases o fuentes de su filosofía (propio temperamento melancólico, reacción antihegeliana, y su cristianismo, duro y sombrío, impregnado de luteranismo), y a continuación las condiciones más definidoras de su postura doctrinal: concepción personal y afectiva, pasional y dramática de la verdad; acentuación de los rasgos arracionales de nuestra adhesión a ella; momento de la libertad, que es actividad y elección, existir es elegir(se); clima de la desesperación y de la angustia, que flanquean la elección. "La filosofía de Kierkegaard podría definirse como una filosofía de la personalidad espiritual, considerada en su realidad existencial" (p. 143).

—Como *spécimen*, el más clareado y positivo del existencialismo, completa esta galería la figura de G. Marcel, delineada con sus rasgos más característicos por su admirador Thibon; su concepción de la filosofía: "reflexión metafísica y experiencia vivida", sin hiatos entre el "pensamiento pensado y el pensamiento pensante" (p. 145); espíritu en el cuerpo y en comunicación con el universo, ideas centrales de encarnación y comunión; sus finos análisis discriminativos de misterio y problema, ser y tener, fe y opinión, en que se liberan de una degradante confusión los caracteres de interioridad y vitalidad, de existir verdadero, prendidos a los primeros miembros de estos pares de conceptos fronterizos. A través de esa aclaración rehabilitadora se abre el acceso al Tú absoluto e incondicional, a la vez trascendente e inmanente en nosotros; metafísica de la inquietud, que se corona con la metafísica de la esperanza.

—Cierra el volumen un estudio sistemático sobre el absurdo; la filosofía existencial, máxime en sus formulaciones negativas y nihilistas a lo Sartre, puede bien designarse como filosofía del absurdo; sus raíces deben ponerse en Hegel, inspirador de los principales movimientos filosóficos contemporáneos, por línea directa o colateral; una cierta desilusión trascendente opera en un espíritu hegelianizado, ilusionado en exceso con una racionalización integral; lo real, existente, se le presenta de pronto como inconcebible, incomprensible, inexplicable: irracional; en vez de cosmos, caos; en vez de necesidad lógica, contingencia nauseabunda. El autor encuentra en el fondo un problema antiguo, el clásico de los universales, de la abstracción; el postulado máximo del existencialismo es la inaprehensibilidad conceptual del individuo existente, de donde éste queda por bajo de todas las categorías de racionalidad. Se apunta una solución lógico-metafísica: la teoría que se ha

hecho clásica en los medios lovanienses de la existencialidad del juicio, en el que habría que poner el paso de lo ideal conceptual a lo real existente.

L. Martínez G.

Gonzalo Casas, Manuel: *Santo Tomás y la filosofía existencial, con otros ensayos.* Meteoro, Argentina; 1947; 20 × 14 cms.; 186 pp.

Este libro no presenta unidad de tema, pues lo constituye la reunión de diversos artículos, conferencias, lecciones—ensayos los llama su autor—sobre variados puntos de su filosofar, "que expresa la acción de la inteligencia por la que tendemos en la búsqueda de la verdad". Con todo, no carece de unidad interna en los rasgos seguros que manifiesta dentro de la variedad de los temas esta "su filosofía". Estos caracteres son, ante todo, *amor a la verdad,* como se expone de modo especial en el artículo titulado: "La voluntad de verdad y el sistema de Francisco Romero", y hay que añadir a la Verdad, con mayúscula, "a la que el autor cree haber llegado", y en quien está la filosofía; *trascendencia y realismo* de nuestro conocimiento humano, puesto muy claramente de relieve en sus anotaciones "sobre un posible punto de partida del Idealismo: Husserl y Descartes"; *contacto y preocupación* respecto a la filosofía moderna, discutiendo con frecuencia temas exclusivos de ésta, como "La idea de tiempo en Heidegger", "Algunos problemas de la filosofía argentina"; *fidelidad* a la escolástica y sus grandes autores e inspiradores, muy presente, entre otras, en la nota "La experiencia de Aristóteles"; *discernimiento y personalidad* en sus apreciaciones, mostrando a veces su admiración por autores o sistemas cuyas doctrinas rechaza o no acepta sin grandes reparos.

Todos estos son, aun sin entrar en un examen más profundo de los diversos asuntos, valores positivos de la obra que deben anotarse en su haber; pero creemos sinceramente que ganaría en claridad, y, por tanto, en asequibilidad, si el estilo fuese más diáfano y atrayente. La multitud de incisos, que muestran un laudable deseo de completar y determinar los pensamientos; el uso de ciertos vocablos con formas nuevas, o más latinas que castellanas; el tinte de modernidad de la filosofía, llevado con exceso a la misma expresión, hacen que la lectura, sobre todo el principio, no corra con la suavidad y agrado que tanto invitan a la continuación de un trabajo, a veces ingrato, como es el seguir las rutas metafísicas del entendimiento ajeno.

La obra del autor, catedrático de la Universidad Mayor de "San Andrés" en La Paz (Bolivia); conferenciante, escritor, contribuirá, sin duda, con entusiasmo y fidelidad, a la realización del destino filosófico de Argentina y sus hermanas todas de América, por él mismo presagiado en *Algunos problemas de la filosofía argentina.*

A. Fabrat.

LISSARRAGUE, SALVADOR: *La Teoria del poder en Francisco de Vitoria.* Instituto de Estudios Políticos, 1947; 20 × 14; 126 pp.; 12 ptas.

El conocido catedrático de la Filosofía del derecho de la Universidad de Oviedo es ya bien conocido en el campo jurídico por sus competentes trabajos publicados. El que ahora presentamos al público, en sus líneas esenciales, es una conferencia pronunciada en la Universidad de Santiago en el centenario de Francisco de Vitoria.

En ella se examina profundamente la doctrina de Vitoria sobre el poder, sobre su pertenencia y titularidad; pero para que mejor se entienda la doctrina, presenta en un capítulo preliminar, que ocupa la mitad del trabajo, la doctrina escolástica acerca del poder en Santo Tomás y en la escuela española del siglo XVI.

Hay matices difíciles de precisar en los grandes autores, especialmente en Molina, Suárez, Vitoria. En el fondo, tenemos coincidencia absoluta; ligeras diferencias en detalles mínimos. Ontológicamente—como dice el Sr. Lissarrague—, la potestad pertenece a la comunidad, bien que ésta la delegue necesariamente en otra persona diversa que pueda ejercer convenientemente sus funciones.

El trabajo es profundo, competente, a base de los textos fuentes; supone gran conocimiento de los grandes autores escolásticos. La apreciación de algunos pequeños detalles pudiera tal vez prestarse a diversas opiniones, como v. c. lo que dice en las pp. 104-105 acerca de la traslación de la potestad política; lo de la persona *ficta;* antes habló de persona o cuerpo *mistico;* luego habla de personas morales; en cuanto esta persona *ficta, mística, moralis* se contrapone a la persona física, ¿hay distinción entre ellas?

Felicitamos muy efusivamente al joven y docto catedrático, que tan hondamente penetra en el fondo de nuestros grandes autores en estas cuestiones que se iban desorientando por el pernicioso influjo de autores nórdicos.

I. GONZÁLEZ.

AMERIO, FRANCO: *Introduzione allo studio di G. B. Vico.* Torino, 1947. (Biblioteca del "Giornale di Metafisica", 1.) Società Editrice Internazionale. VIII-558 pp.; 22,5 × 15 cms.

"Los conceptos fundamentales de la filosofía de la historia viquiana se encierran en el fecundísimo principio de la historia como obra humana y divina, colaboración del hombre y Dios. Este principio, el de la 'unidad teantrópica del devenir histórico', es el más poderosamente sentido y profundamente pensado por el filósofo napolitano, y del que manan y al que refluyen todas las otras doctrinas que constituyen la atracción, la originalidad y la verdad del pensamiento viquiano" (p. 525).

En estas palabras, casi finales, del autor tenemos el sentido de este crecido volumen, que podría aparecer como una paradójica realización de su modesto título: *Introducción al estudio de Vico.* No extrañará esta prolijidad introductoria al que haya seguido de cerca el actual movimiento filosófico

italiano y, concretamente, la amplia literatura sobre Vico, de la que el autor nos hace gracia al fin del tomo en un elenco bibliográfico de más de cien fichas. F. Amerio ha emprendido la arriesgada tarea de discutir la interpretación idealista de Vico, consagrada por Croce en su gran monografía: *La filosofia di G. B. Vico,* Bari, 1911 (3.ª ed., 1933), y en otros escritos posteriores. El prestigio de Croce, lo penetrante de sus consideraciones y la resonancia de su tesis en todo el mundo idealista italiano imponían una revisión a fondo del texto viquiano y una ponderación serena de las posiciones idealistas para enderezar de nuevo una desapasionada y objetiva comprensión del pensamiento de Vico.

Franco Amerio hace en realidad una exposición amplia y pormenorizada de todos los aspectos principales de la obra de Vico: gnoseología, antropología, teodicea, religión, moral, derecho, historia y cultura; a cada parte positiva sigue ordinariamente en cada capítulo otra parte crítica mano a mano con los puntos de vista exegéticos de los idealistas (Jacobi, Spaventa, Caramella, Croce, Gentile...). El análisis objetivo, documental, se da la mano con una cierta vehemencia polémica que da calor y pasión filosófica a todo el volumen.

Vico es, ante todo, un filósofo de la historia, y en torno a esta visión fundamental ha construido las piezas de un sistema filosófico. Las miradas de Vico son geniales, de personalísima independencia, en aparente contraste muchas veces con las concepciones tradicionales, y más cerca de las inquietudes nuevas del pensamiento moderno. Sin ser un cartesiano, ahonda en la interioridad y en el activismo del espíritu humano; su originalísimo criterio gnoseológico, siempre de difícil exégesis, del *verum-factum,* ha sido interpretado por el idealismo en el sentido de una síntesis creadora del espíritu. La visión de la Providencia, eje central de todas las construcciones viquianas, con el papel relevante del hombre, de su mente, en el progreso evolutivo de todas las formas de la cultura, a partir de la era de los gigantes, ha parecido a Croce un prenuncio de la misma mente humana como espíritu absoluto. Dios o Providencia sería en Vico "la misma logicidad de donde se hace inteligible el mismo hecho histórico de la humanidad", "la racionalidad de la historia" (pp. 260-261); en suma, Vico habría preformado la filosofía del espíritu (de Croce).

Sin embargo, las sólidas alegaciones de F. Amerio reducen las pretensiones crociano-idealistas a un puro prejuicio filosófico, histórico y hasta anticlerical, empeñado en presentar un Vico emancipado de la mentalidad cristiana y precursor del inmanentismo panteísta del siglo XIX. La realidad es muy otra; todo el innegable empuje interiorista y espiritualista de Vico le coloca sí en una corriente espiritual de tipo más agustiniano que aristotélico-tomista, más intuitivo-histórico que abstracto, más antropológico que cosmológico; pero la clave de bóveda de su pensamiento será siempre la concepción cristiana de Dios, claramente trascendente y creador, y el hombre, creatura suya; ambos enlazados en una colaboración íntima, activa por las dos partes (el momento activo de la mente humana en la reconstrucción explicitadora de la obra divina es iluminado por Vico con especial y nuevo destello), y cuya suma maravillosa forma la trama de la Providencia, de la historia humana.

El libro de F. Amerio ha suscitado una controversia entre su autor y Carlini, a la que se ha sumado en tono conciliador Sciacca (vid. *Giornale di Metafisica,* 1948; pp. 126-136 y 499-508), más quizá en torno al idealismo y sus aspectos progresivos y aceptables que sobre la misma exégesis de Vico.

L. Martínez G.

VICO Y HERDER: *Ensayos conmemorativos del segundo centenario de la muerte de Vico y del nacimiento de Herder.* Publicaciones del Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, 1948; 392 pp., 24 × 16 cms.

Reúne este volumen los siguientes estudios: *La teoría del conocimiento en la filosofía de J. B. Vico,* por Jacinto J. Cúccaro; *Vico y Descartes,* por Carlos Astrada; *Juan Bautista Vico y el problema del saber histórico,* por Miguel Angel Virasoro; *Francisco Sánchez y la primera gnoseología de Vico,* por Felipe García de Onrubia; *La Ciencia Nueva y el Antiguo Discurso,* por José Imbelloni; *Significación sociológica de la ley de la evolución en Vico,* por Alfredo Poviña; *Vico, escritor y poeta,* por Gherardo Marone; *Vico y la estética,* por Raúl A. Piérola; *Religión y poesía en Juan Bautista Vico,* por Luis M. Ravagnan; *Las ideas pedagógicas de Juan Bautista Vico,* por Norberto Rodríguez Bustamante; *El problema del mal en Herder a través de su obra: Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad,* por Rodolfo María Agoglia; *Naturaleza y espíritu en Herder,* por Jorge Hernán Zucchi; *Herder y su época,* por Rafael Virasoro; *Vico y Alberdi: notas para la historia de la filosofía jurídica en la Argentina,* por Renato Treves; *Pedro de Angelis y la difusión de la obra de Juan Bautista Vico,* por Ignacio Weis; *Herder y el pensamiento argentino,* por Raúl A. Orgaz.

Entre tantos y tan valiosos estudios, no siéndonos posible la presentación pormenorizada de cada uno de ellos, no nos parece justa la mención particular de ninguno. El volumen en su conjunto es magnífico exponente del alto nivel de investigación y de trabajo científico ha que ha llegado el Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires.

R. C.

GROS Y RAGUER, JOSÉ: *Las postrimerías del apostolado político de Balmes.* Oración inaugural del curso académico 1947-1948. Barcelona, 1947; 21 × 16; 85 pp.

Como lo indica el título, en estas páginas nos presenta el profesor de Historia Eclesiástica del Seminario de Barcelona los últimos escritos de carácter político de Balmes. Son estos tres: El *Pío IX,* publicado en diciembre de 1847; dos *apéndices* al volumen de los *Escritos políticos,* publicados en febrero de 1848, y, por último, *República francesa,* en cuya redacción le sorprendió la muerte.

Analiza bien el alcance de cada uno de ellos, haciéndonos ver el espíritu y los motivos que impulsaron a Balmes a escribirlos, haciendo resaltar lo que de ellos se desprende, que se reduce a tres consignas o grandes normas de actuación política: del *Pío IX* se desprende ante todo su adhesión incondicional y cordial al Papa y a las directivas de la Santa Sede (primera norma); de los apéndices se desprende el objetivismo (segunda norma), y por fin, de *República francesa* el providencialismo. Tres preciosas consignas que debe tener siempre presente todo buen gobernante si quiere llevar a la nación a la feliz consecución de su fin.

I. GONZÁLEZ.

MITTERER (DR. ALBERT): *Die Zeugung der Organismen insbesondere des Menschen nach dem Weltbild des Hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart.* 1 vol. 15 × 22 cms. 239 pp. Verlag Herder, Wien, 1947.

Como indica el título de su obra, el doctor y profesor universitario A. Mitterer compara en ella la *concepción biológico-filosófica de Santo Tomás sobre*

la generación de los organismos, particularmente el humano, con *la vigente en la Biología moderna*: *la de Santo Tomás,* reproducida por Aristóteles, es artefactista, es decir, que se representa la generación de cada individuo como la construcción de un artefacto por un artesano (causa principal), mediante un instrumento (causa instrumental), de una materia (causa material), a la que da una forma (causa formal) con un fin predeterminado (causa final); *la de la Biología actual es evolucionista,* o sea que ve la ontogénesis como un simple desenvolvimiento de virtualidades contenidas ya en el semen. *La de Santo Tomás,* en el caso particular de la generación humana, afirma que ésta se verifica por etapas sucesivas, extrínsecamente determinadas y específicamente cambiantes (inorgánica-vegetativa-animal-racional); *la de la Biología moderna* enseña que la formación humana se verifica por una evolución progresiva, intrínsecamente determinada, sin cambio específico alguno.

De la comparación se saca la conclusión de que la concepción artefactista de Aristóteles-Santo Tomás ha quedado suplantada por la evolutivista de la Biología moderna, hecho que no ha sido suficientemente tenido en cuenta por la filosofía tomista, en contra del espíritu y ejemplo del mismo Santo Tomás, quien procuró adaptar su filosofía a los datos científicos conocidos por él. Por tanto, la filosofía escolástica, si quiere tener vida e interesar, ha de aplicarse, siguiendo el ejemplo y no la letra de su maestro común, a adaptar sus principios fundamentales a los nuevos datos científicos, entre los que se halla el de la concepción bioevolutivista.

La verdad es que el doctor Mitterer presenta en este trabajo un buen modelo de estudio científico-filosófico, mostrándose conocedor perfecto tanto de la doctrina tomista como de la ciencia biológica, analizador perspicaz y expositor claro, aunque tal vez algo difuso, de ambas y de sus consecuencias.

V. ANDÉREZ

ROJAS FERNÁNDEZ (PROF. JOAQUÍN): *El origen del hombre según el Génesis y a la luz de la ciencia.* 1 vol. 211 pp. 12 × 16 cms, 14 lám.; 23 ptas. Edit. Reus. Madrid, 1948.

El título de esta obrita abarca dos mundos inmensos de conocimientos: el de la ciencia escriturística y el de la ciencia antropológica, cada una de las cuales lleva en torno suyo una constelación de ciencias accesorias, pero imprescindibles a la central.

El profesor Rojas Fernández, catedrático de Ciencias Naturales, no pretende, en tan corto espacio, lo imposible, o sea la síntesis de lo que ambas ciencias hoy enseñan sobre el origen del hombre, sino "presentar", nos dice él mismo en el prólogo, "sencillamente, de un lado, lo que nos dice el Génesis, y de otro el resultado de los trabajos científicos", con el fin de informar sobre cuestión tan interesante, desde el punto de vista científico y religioso, a quienes no pueden directamente consultar a dichas ciencias, como son "obreros, estudiantes, empleados, cultivadores de otras ramas del saber humano...", de modo que vean la conciliabilidad de lo enseñado por la revelación con lo descubierto por la razón.

Este fin, científicamente modesto, ideológicamente tan noble como necesario hoy en día, y no fácilmente asequible, lo logra este pequeño volumen satisfactoriamente por su claridad, concisión, objetividad y buen juicio, dentro de una ortodoxia cabal e ilustrada.

V. ANDÉREZ.

CIURNELLI, DAVIDE: *La Filosofia di Anassagora.* Problemi d'oggi. Collana di Filosofia e Storia della Filosofia. Terza serie. Volume quarto. Padova Cedam, 1947. 77 pp.

Es un trabajo bastante completo del filósofo de Clazomene. Divide el autor su estudio en cinco capítulos. En el primero trata de la vida del filósofo y en los otros cuatro va estudiando sus doctrinas sobre la inteligencia, el alma del mundo, la naturaleza y el conocimiento y acaba con una bibliografía.

Anaxágoras, el primero que introdujo la filosofía en Atenas, tiene un ideal: la ciencia, y una pasión: la aspiración a comprender el Cosmos. Su sistema si, por una parte, es un intento de síntesis del naturalismo presocrático, es también un esfuerzo para explicar el mundo por un principio racional. Su originalidad radica en la concepción de la mente organizadora de la materia, prenuncio del demiurgo platónico y del motor innoble de Aristóteles; con todo, no parece responder a la finalidad para que se la pone, ni está clara su trascendencia respecto del mundo.

La explicación de la Naturaleza por medio de las homeomerías, donde todo está en todo, no alcanza tampoco a resolver el problema del devenir, ni trasciende el mecanicismo pre-socrático.

En el conocimiento, la razón, que es como la subjetiva reflexión del filósofo sobre un mundo de naturaleza sensible, descubre que todo está en todo; el sentido, en cambio, muestra el devenir.

J. JIMÉNEZ.

VARET, GILBERT: *L'ontologie de Sartre.* París, Presses Universitaires de France. 1948. 196 pp. 22 × 14 cms.

El autor se propone estudiar las estructuras lógicas que sostienen la ontología fenomenológica de Sartre. Por haber ignorado esas estructuras o por haberlas comprendido mal, se ha visto en Sartre un mero continuador de Heidegger, se ha desestimado su propósito fundamental de establecer una ontología, se ha hecho de él un último y más radical representante del materialismo ateo. La realidad es que Sartre, por una vuelta radical a Husserl, provoca una reacción viva y aun violenta contra Heidegger. Varet trata de demostrar, a lo largo de su estudio, que el punto de partida de Sartre no es la realidad humana, o la existencia, ni la mala fe, ni el ateísmo, sino la fenomenología husserliana, esto es, su adquisición fundamental: la intencionalidad. Toda la labor de Varet queda así centrada en el examen del cogito existencial, como articulación principal de *L'être et le néant*, para determinar su valor en orden a la constitución de una dialéctica concreta, existencial. El autor, gran admirador de la obra de Sartre, no se deja, sin embargo, fascinar por sus méritos: el enrarecimiento de ser que lleva la fenomenología husserliana concluye en Sartre con un empirismo dialéctico no menos estéril; Varet no puede menos de reconocerlo. Su estudio, empero, nos parece muy útil: su empeño por situar la filosofía sartriana en la perspectiva ontológica merece todo encomio.

Bajo esta luz obtiene el existencialismo el único sentido fecundo posible: es en su dimensión ontológica, si en verdad la tiene, como podrá ocupar un puesto decoroso en la historia de la filosofía contemporánea.

R. CEÑAL.

STEFANINI, LUIGI: *Il drama filosofico della Germania*. Padova, Cedam, 1948. 254 pp. 23 × 15 cms.

Con nuevo título se reproduce aquí en 2.ª edición el volumen aparecido en 1938: *Il momento dell'educazione. Giudizio sull'Existenzialismo*. El propósito del autor era entonces examinar el sistema político-educativo de la Alemania nazista a través del análisis y la crítica de las doctrinas filosóficas inspiradoras de aquella pedagogía. Aunque la significación política de esas doctrinas haya desaparecido o cambiado, su interés como factores de cultura sigue teniendo máxima actualidad. El autor estudia sucesivamente el existencialismo eidético, fenomenológico, de Husserl; el existencialismo emocional axiológico, de Scheler; el existencialismo metafísico de Heidegger y el existencialismo historicista de Dilthey; un último capítulo dedicado al existencialismo pedagógico presenta las ideas pedagógicas de Dilthey, Spranger y Krieck.

En la introducción a esta segunda edición de su obra, Stefanini ratifica puntos de vista ya sostenidos en 1938. Sostiene que el existencialismo sólo puede ser comprendido integralmente cuando se le considera como *filosofía de lo inmediato*, "inmediatezza", que es aquí expresión no ya del acontecer físico, como en el viejo empirismo, sino del acontecer consciente, ya sea la *Erlebnis* de Dilthey o la esencia de Husserl, o el valor emocional de Scheler, o el *Dasein* de Heidegger. Asimismo Stefanini mantiene su opinión de que no se da cuenta suficientemente de la génesis del existencialismo manteniéndose en la línea única de Kierkegaard-Heidegger; no menor influencia tiene, a su juicio, en la formación del pensamiento de Heidegger el historicismo de Dilthey.

Las dolorosas consecuencias de la pedagogía alemana contemporánea son expuestas en toda su dramática realidad en el epílogo que cierra la obra, escrito en 1938; los hechos han confirmado, con su terrible lección, toda la verdad de aquellos vaticinios.

R. CEÑAL.

PETRUZZELLIS, N.: *Erasmo pensatore*. Adriatica Editrice, Bari, Napoli, 1948; 22 × cms. 192 pp.

Erasmo no fué un filósofo en el estricto sentido de la palabra. Tenía poco de metafísico. Los principios abstractos y universales no le importaban gran cosa. Ni sentía la inquietud de los problemas teoréticos. Su *Philosophia christiana* es, más que nada, una moral o ética cristiana. Su visión del hombre y de la sociedad—aguda y penetrante como pocas—es siempre la visión de un moralista. Su vida entera fué la de un pedagogo y educador. Carlos V acu-

dió a él, nombrándole de su Consejo, y Erasmo se constituyó en consejero de los reyes, de los papas, de los obispos, de los sacerdotes y frailes, de los laicos, de los teólogos, de las mujeres, de los niños, de todos los cristianos.

Por eso, con mucho acierto, Nicolás Petruzzellis dedica dos capítulos de su libro a estudiar "El Moralista" y "El Pedagogo". Con sobriedad, casi excesiva, de erudición bibliográfica, acude directamente a las fuentes, que son las obras mismas de Erasmo, y nos da a conocer las ideas morales y pedagógicas de aquel docto y sapiente pensador, analizando brevemente sus escritos.

Sigue el capítulo sobre *El político de la paz*. Que Erasmo era un empedernido pacifista, y que todas sus ideas políticas convergían irremediablemente hacia el logro de la paz universal, es cosa sobradamente conocida. Petruzzellis insiste, y con razón, en que la política erasmiana, a diferencia de la maquiavélica, depende esencialmente de la moral, y se reduce, en la mente de Erasmo, a un problema de educación.

Hay un rasgo esencial de la figura de Erasmo que no siempre se comprende bien: "el esteta", que aquí viene a significar algo así como el humanista o el literato auténtico, de visión realista y actual de las cosas y de profundo sentido cristiano de la vida. De joven salió a la defensa de las letras clásicas en su *Antibarbari*, como un discípulo de Lorenzo Valla; de viejo fustigó acerbamente en su *Ciceronianus* el formalismo vacuo y estéril de los clasicistas, que se empeñan en remedar la fraseología de Cicerón. Las palabras, pensaba él, deben conducirnos a las cosas, y el instrumento literario debe estar al servicio del ideal cristiano.

El defensor de la libertad es el epígrafe del último capítulo, donde trata de la polémica contra Lutero en defensa de la libertad humana. Aquí es donde Erasmo pretende remontarse a las cumbres de la filosofía y de la teología, no desdeñando los argumentos y aun el lenguaje de aquella escolástica tan maltratada por él en otros escritos.

No tenemos más que elogios para estos capítulos tan claros, sobrios y objetivos, salpicados aquí y allí de sentencias erasmianas, que rezuman la más honda y madura sabiduría práctica. De paso saboreamos el estilo de Erasmo, tan castamente latino y al mismo tiempo tan moderno, tan expresivo, tan vivaz y a la vez tan lapidario. Si en algo—muy poco—disentimos del autor, es en el juicio del primer capítulo, que de alguna manera se proyecta sobre todo el libro. *La personalidad de Erasmo de Rotterdam* está descrita con trazos demasiado benévolos y optimistas. Creemos que Petruzzellis ha comprendido bien el alma cristiana de Erasmo, con sus penumbras y sus luces; pero al formular su juicio definitivo ha tenido principalmente en cuenta los aspectos luminosos. Es verdad lo que aquí se dice, mas no es la verdad entera. ¡Resulta tan difícil recoger en pocas páginas todos los reverberos y matices del alma erasmiana! No es este el lugar ni la ocasión de precisar juicios, conceptos y actitudes. Se nos antoja que P., llevado de la simpatía y benevolencia para con el gran humanista, se fía demasiado crédulamente del propio Erasmo, el cual en sus epístolas, escritas con intención de que se publicasen, presenta los hechos a la luz que más le conviene, calla lo que le desfavorece y lanza afirmaciones que a veces su conducta desmentía.

Con todo, no tendríamos dificultad mayor en hacer nuestras las siguientes

palabras: "Es verdad que Erasmo, incorporándose a todo movimiento humanístico, que va de Marsillo Ficino, o más bien, del Petrarca a los contemporáneos J. Lefèvre d'Etaples y J. Colet, había perseguido los ideales de la *docta pietas* y había soñado en renovar la teología conduciéndola al espíritu y a la letra, humanísticamente revisada, del Evangelio; pero su exégesis, por audaz que fuese en ocasiones, está muy lejos de la revolución luterana, en el espíritu más aún que en las conclusiones. Se trataba frecuentemente de audacias verbales y de dudas e incertidumbres, que seguramente no hacen de Erasmo un modelo de perfección teológica y de ortodoxia católica; pero que van siempre acompañadas de explícita o implícita sumisión a las supremas enseñanzas y decisiones de la Iglesia."

Así, a lo menos, en los últimos años de su vida.

R. G. VILLOSLADA.

Attualità Filosofiche. Atti del III Convegno di Studi filosofici cristiani tra professori universitari. Aloisianum, Gallarate (16-18 septi. 1947). Padova, Liviana, 1948. 370 pp. 25 × 17,5 cms.

Una treintena de profesores católicos de las Universidades de Italia y algunos extranjeros se han reunido por tercera vez en el Colegio de Gallarate (Venecia), Facultad de Filosofía de PP. de la Compañía, en un afán constructivo de aclarar ciertos puntos fundamentales para una cristiana orientación de la ciencia filosófica. Los profesores Stefanini y Sciacca habían previamente enviado una guía-introducción de los dos temas que se habían de tratar: el primero sobre el punto de partida de la investigación filosófica y el segundo sobre el pensamiento filosófico de Blondel. El presente volumen reproduce las respuestas de los diversos profesores y sus intervenciones en la sesión de discusión libre sobre cada uno de los temas.

En cuanto al primer punto, las comunicaciones arrojan un parecer concorde sobre el comienzo de la búsqueda filosófica (de iure): una experiencia concreta y positiva sobre la que se actúa una reflexión, que ahonda el significado, la razón, la fundamentación de aquel primer dato. El hecho de experiencia es variamente determinado: experiencia externa, interna, un dato de conciencia, un sentimiento, un presentimiento de algo ultra-consciencial absoluto, infinito, la propia existencia sentida. El avance desde este punto inicial es igualmente entendido según una gran variedad de matices reducibles a dos principales direcciones constructivas: metafísica (aquella primera reflexión sobre el carácter potencial y mudable de la conciencia sería el apoyo para un salto inmediato a la realidad que sea el principio de suficiente, el Otro, el Absoluto), y gnoseológico-crítica (apertura de la conciencia al ser, en sentido de clara trascendencia).

En cuanto al segundo punto, se advierte una gran variedad de actitudes, de simpatía o de reserva frente a la obra filosófica de Blondel. Se ponen de relieve en él dos épocas bien definidas: la de "L'action" y la de las dos trilogías (*La Pensée, l'être, l'action* y *La Philosophie de l'esprit chrétien*, dos tomos publicados). Se discuten los puntos de vista ya clásicos en torno a Blondel: ¿Filósofo o sólo apologeta? ¿La religión (cristiana) término natural,

necesario de la filosofía?; carácter antiintelectualista de su teoría de la acción; concepto blondeliano de "estado trasnatural".

La conclusión resultante será reconocer en el Blondel de la primera época influjos de la atmósfera polémica que vivió en lucha con el positivismo e idealismo; en cambio, en la segunda época la acción integra el pensamiento y la teoricidad, bien que no en el grado del aristotelismo tomista; su visión, más bien agustiniana, bonaventuriana, se centra en el hombre histórico, incompleto más que insuficiente, en marcha al infinito. Una carta del mismo Blondel al profesor Sciacca, al final del volumen, fija brevemente su posición frente al problema de las relaciones entre filosofía y cristianismo, humano y sobrenatural.

L. Martínez G.

Actes *du III Congres des Sociétés de Philosophie de langue francaise*. Louvain, E. Nauwelaerts. Paris, J. Vrin, 1948. XVI-260 pp. 25 × 16 cms.

El III Congreso de Sociedades de Filosofía de Lenguâ Francesa, celebrado en Bruselas-Lovaina los días 2-6 de septiembre de 1947, centró sus deliberaciones en el tema de los valores. Las actas reproducen los trabajos presentados distribuídos en los siguientes capítulos: Fenomenología y problemática general; comprensión y evaluación; fundamento de los valores; valores y sociedad; valores de conocimiento; valores morales; valores estéticos. Me limitaré a dar noticia de algunos de estos estudios.

Regis Jolivet en su comunicación, *Problematique de la valeur*, nos ofrece el esquema de una teoría integral de los valores: debe explicar el valor y los valores con todos los caracteres con que se presentan en la experiencia, es decir, su perennidad y mutabilidad, su absoluteza y relatividad, su objetividad y subjetividad, su independencia y jerarquía, su realidad e irrealidad. *La valeur et l'être* es el tema desarrollado por Auguste Etcheverri: su exposición concluye afirmando la estrecha solidaridad del valor con el ser; en las propiedades del ser se encuentra el fundamento de toda apreciación, y por ende de toda evaluación; el juicio de valor se basa en un juicio de existencia; la certeza del valor brota de la evidencia del ser; no hay valor sin ser, ni ser sin valor; si el valor es un ideal, también es una presencia. Las relaciones de *Ordre et valeur* son analizadas por Aimé Forest: frente al idealismo propugna la existencia de un *ordo ordinatus* en las cosas mismas; así, la primacía del orden permite afirmar el valor. El orden a su vez es el supremo valor en un orden de correspondencia y jerarquía: orden que no sólo se encuentra en la idealidad de lo universal, como pretende el idealismo, sino que se revela en lo singular y concreto, en la verdad plenamente ideal de su propio orden. *Transcendentaux: valeur et hypervaleur* es el título de la comunicación de N. Balthasar: el hipervalor es el término trascendente, creador, al cual tiende necesariamente todo bien limitado. *Valeur et incarnation*: sobre este argumento Marcel de Corte hace reflexiones profundas y sugerentes: la consideración se mueve en un orden metafísico, en el cual el hombre y los valores se sitúan como radicalmente dependientes de un valor trascendente, que los pone y constituye en la existencia concreta e intramundana. A. Hayen, S. J.,

estudia la *Liberation de l'homme et la communauté humaine*. Libertad y comunión son valores absolutos, pero no inconciliables; la filosofía cristiana resuelve de modo plenamente satisfactorio esta conciliación: en el amor a Dios y al prójimo se afirma la libertad propia y la de los otros: libertad y comunión humana se unen armónicamente en la trascendencia del amor.

Los trabajos mencionados podrán dar alguna idea del interés y valor científico de las deliberaciones de Bruselas del pasado septiembre de 1947. Las actas de aquel Congreso reproducen también valiosos estudios sobre historia de la filosofía, de H. Gouhier, J. Moreau, J. Croissant, E. Bréhier, F. Cayré, J. Caussimon y Fr. Gregoire.

R. Ceñal.

Mesnard, Pierre: *Le vrai visage de Kierkegaard*. París, Beauchesne et ses Fils, 1948. 494 pp. 22 × 14 cms. (Bibliothèque des Archives de Philosophie.)

El autor hace preceder a su estudio amplia introducción, en la cual define y justifica el método que seguirá en su trabajo. Trata primeramente de fijar su posición en el campo de la historia de la filosofía. Kierkegaard plantea en este aspecto serios y originales problemas. Postula, ante todo, determinar con precisión los límites de la filosofía y de la literatura, y paralelamente los límites de la historia de la filosofía y de la historia literaria. Nada fácil es esto ante ciertas obras como las de Kierkegaard, en las cuales una historia literaria, bien dirigida por acertada aplicación de la interpretación psicológica, llegaría a descubrir valores humanos de significación y hondura filosóficas indiscutibles. Mesnard pondera la insuficiencia de la explicación causal en la exposición histórica de las doctrinas filosóficas. Esa explicación olvida que una filosofía sólo puede concebirse de dos maneras: o como una intuición extremadamente simple y puntual, generadora de todo el sistema, o como un equilibrio nuevo de temas pertenecientes a diversas generaciones que un extraordinario esfuerzo de espíritu llega a asociar en una síntesis creadora. Es cierto que la tradición filosófica puede tener gran importancia en la formación de un sistema; pero aquí conviene vencer la propensión a reducir en todos los casos la causalidad filosófica al esquema de la sucesión cronológica continuada. Esa dependencia causal no siempre significa influjo real de lo inmediatamente anterior. Por otra parte, esa causalidad no puede restringirse al orden de las realidades doctrinales; se da también una causalidad sociológica de no menor cuantía en la aparición de nuevas ideas y sistemas. Todo esto queda abundantemente ejemplificado en la exposición que el autor nos ofrece de la obra de Kierkegaard.

Otro punto importante que el autor declara en su amplia introducción se refiere al concepto e historia de la filosofía de la religión. Höffding y otros pretenden que la filosofía de la religión no tiene a su disposición otros métodos que los generales de la filosofía. Contra esta concepción de una filosofía de la religión, íntimamente dependiente de la filosofía, protesta Kierkegaard con energía. Para Kierkegaard—en extrema oposición a Hegel—la filosofía de la religión será precisamente una disciplina que probará que la

religión sale fuera del dominio de la filosofía propiamente dicha, o, por mejor decir, que la trasciende realizando una actitud mucho más rica y verdadera. Con esta concepción de la filosofía de la religión, Kierkegaard nos ofrece una auténtica *filosofía de la existencia*, en el sentido más lleno y directo del término.

Esta filosofía existencial plantea nuevos problemas a la historia de la filosofía. Primeramente es imposible, como observa Mesnard, aplicar a ella el esquema clásico de la continuidad, del progreso racional. La filosofía existencial exige un método de exposición asimismo existencial. Esto supone intuición clara del hombre y de su doctrina: lo que Mesnard intentará, ciertamente con éxito, en el decurso de su obra: presentar la verdadera faz de Kierkegaard, faz vista en el hombre y en su obra. La historia hasta ahora se ha encontrado de ordinario con sistemas de pensamiento *positivo, lógico, objetivo*: al historiador le competerá sobre todo definir la armonía interna del sistema, reducirlo a su intuición central. Pero el caso del filósofo existencial no admite este tratamiento: es el hombre que se obstina en no realizar un sistema, cuya vida y obra no pueden derivarse de una *idea*, sino de una *pasión*. Claro es que no hay modo de escribir sin frases, sin proferir juicios; no hay discurso sin un mínimo de estructura formal, ni es posible la inteligencia con el lector en un plan totalmente subjetivo. Pero el existencialismo renuncia al empleo de este pensamiento constituyente en el que la idea está inmediatamente cargada de lo real, en el que la certeza de la intuición es la misma que la de la deducción, y en el que a todo el mundo es transparente la trayectoria seguida. Kierkegaard es buen ejemplo de este pensamiento existencial introvertido, subjetivo, irreductible a una realidad trascendente, objetivamente captada. En la imposibilidad de aplicar a un pensamiento así el esquema clásico de la continuidad racional, Mesnard recurre al método psicoanalítico, evitando, naturalmente, los graves y morbosos extremos a que llegan Freud y algunos de sus discípulos. He aquí, en términos precisos, el método de exposición histórica que Mesnard propugna y sigue: estudiar con la mayor atención la biografía del sujeto, insistiendo particularmente en las influencias profundas, sea cual fuere el modo y el origen; relacionar la obra con el hombre, cuanto más íntimamente se pueda, con recurso prudente al método psicoanalista; inquirir el valor de los diversos escritos, apreciando igualmente las obras sistemáticas de construcción conceptual y los ensayos más personales de transfiguración literaria; referir, sin forzarla, esta obra a su centro vital, tratando de descubrir la autenticidad y profundidad de esta experiencia.

Las ideas expuestas son expresión clara y viva del gran esfuerzo realizado por Mesnard en la exposición de la obra del filósofo danés. Expresan a la vez las grandes dificultades que ha tenido que vencer en su estudio. Los resultados podrán discutirse. Pero es innegable que con su obra Mesnard nos descubre las fibras más hondas y exquisitas de aquella alma tan extraordinariamente rica y humana; sin que esta verdadera faz de Kierkegaard oculte a su vez esos otros siniestros perfiles de su espíritu tan de continuo reflejados en su vida y en su obra.

R. Ceñal.

SOREN KIERKEGAARD. *Diario*. I (1834-1848). Introducción y traducción de Cornelio Fabro. Morceliana-Brescia, 1948. CXL-447 pp. 21,5 × 15,5 cms.

Cornelio Fabro ha dedicado un generoso esfuerzo a definir la original figura de Kierkegaard, en este marco de creciente actualidad que el pensador danés se autoprofetizó para después de sus días. No es la mera curiosidad ni el seguir la moda. Fabro apunta a una auténtica rehabilitación histórica de K. Es frecuente poner a éste a la cabeza de un existencialismo moderno negativo, nihilista e irreligioso.

Para rebatir el equívoco, F. se ha impuesto la tarea de una exégesis directa del original danés del "Diario", pieza clave para la interpretación del pensamiento de K., que luego nos da en la cadenciosa diafanidad de la traducción italiana.

Tres volúmenes ocupará esta traducción; este primero abarca desde 1834 (K. comienza estos papeles íntimos a los veintiún años) hasta 1848; los otros dos ocuparán los siete últimos años de su vida.

Las 140 páginas de la Introducción, de literatura densa y vivaz, testimonian el interés y pasión con que Fabro se ha entregado a su protagonista. Todos los aspectos humanos y filosóficos de K. están tratados con no ocultada simpatía; pero también con el escrupuloso canon de la objetividad histórica y científica. Muchas de las leyendas en torno a la vida de K. se contraen aquí a las precisas proporciones que impone un cuidadoso análisis de las fuentes; así lo relacionado con los complejos físicos, psíquicos y morales de K. Todo lo que ocurre a este respecto como explicación última de su conciencia ambigua y cavilosa, melancolía constitucional, psicología desequilibrada, no pasa de conjetura. Ni la joroba física, ni el pecado de blasfemia de su padre siendo niño, son más que ingredientes inadecuados de aquel "stimulus carnis", "stimulus conscientiae" y "conscientia peccati", cuyo único secreto significado, por deliberada intención de K., quedara para siempre en el misterio. Fabro amplía la zona de las conjeturas, sin osar, empero, decir la palabra definitiva. Una cosa es patente: la síntesis de la doctrina de K. y la trama de su vida, de su existencia concreta, individual, social y religiosa. De ahí la importancia del diario, atisbo el más profundo de su intimidad.

Los rasgos filosóficos de K. están delineados con especial esmero: "Vista en su total desarrollo, la obra de K. puede resumirse en los siguientes puntos: 1. K. se sitúa en la reacción violenta contra el logicismo y el racionalismo. 2. K. rehuye con no menos vigor la exaltación o bien la caída en una mundanidad pura. 3. K. busca la síntesis en la clara perspectiva de la insuficiencia del ser creado (inquietud) y en una tendencia neta a enraizar el finito en el trascendente (fe)" (p. XLV). Esta última dirección, concretamente el sentido religioso y cristiano de K., bien que su cristianismo es un cristianismo luterano y pietista, independiente y rebelde a toda Iglesia oficial, es puesto de relieve por Fabro como el dato imprescindible para valorar su pensamiento; escamotearlo es traicionar a K.

A la introducción, verdadera monografía kierkegaardiana, sigue un índice completo de las obras de K por riguroso orden cronológico con el título original danés y un breve apunte histórico-doctrinal a cada uno. y una tabla

cronológica de la vida de K. desde el nacimiento de su padre hasta la fecha que encierra este volumen del diario.

La presentación externa y tipográfica, limpia y diáfana, hace por demás agradable la lectura de estos escritos, los más sugestivos que salieron de la pluma de Kierkegaard. Esperamos con interés los otros dos volúmenes que el traductor anuncia.

L. MARTÍNEZ G.

OTTAVIANO, CARMELO: *Critica dell'idealismo*. 2.ª ed. Padova, Cedam, 1948, (Problemi d'ogi. Collana di Filosofia e Storia della Filosofia, 3.ª serie, I.) VIII-211 pp. 21 × 17,5 cms.

El autor ha refundido en esta segunda edición todo el material de la primera (1936), con un nuevo reajuste de los argumentos allí esgrimidos, y con un propósito de eliminar la parte positiva, la propia posición del autor, cuyo desarrollo completo ha sido relegado a una publicación intermedia, *Metafisica dell'essere parziale* (2.ª ed., Padova, 1947. Recensión de ella en PENSAMIENTO, 4 [1948], 88-91, por S. Gómez Nogales, y observaciones de Ottaviano en *Sophia*, 16 [1948], 403-406).

Resulta así un libro de crítica, como reza el título, y crítica en su sentido más riguroso, es decir, refutación. Ottaviano entabla un asedio total contra el idealismo; cada una de sus posiciones es literalmente triturada por una dialéctica implacable, tajante unas veces, más compleja y sinuosa otras, siempre con aires de victoria.

En la primera sección (pp. 14-88) de las cuatro en que organiza sus argumentos, el autor despliega las posiciones fundamentales de su crítica del principio de inmanencia; desde ellas le será fácil después dirigir el asalto a los puntos particulares en las tres secciones siguientes más esquemáticas y algunas a modo de corolarios.

Ottaviano distingue un idealismo empírico, el inglés (Berkeley, ahora Joad), para el que la realidad sensible es un modo de representaciones fantásticas e imaginarias subsistentes en el espíritu, y un idealismo absoluto (Croce, Gentile), en el que el "yo" crea aquellas apariencias que en definitiva son autoposiciones o autoobjetivaciones del único "yo" trascendental. Para O., una vez puesta la base del principio de inmanencia, de que no tiene sentido hablar de un objeto como independiente de la mente que le piensa, no habrá modo de detener una caída lógica en el idealismo absoluto. Pero el equívoco radical de toda posición inmanentista es flagrante; bastará airearle a la luz para exorcizarlo. "De la afirmación: 'es precisa la mente para pensar el ser', se puede legítimamente pasar a la afirmación: 'el ser en cuantó pensado por la mente, o el pensamiento del ser, o idea del ser, están ligados a la mente que piensa'; pero ello nada implica sobre el ser en sí... Es inseparable de la mente la conciencia de la realidad, no la realidad en sí" (p. 43). Verdades tan elementales era necesario delatrearlas en gracia de las inteligencias víctimas del hechizo embarullador de los subjetivismos modernos. En realidad, el idealismo, lo mismo que el escepticismo, son dos escollos que salen al paso al realismo, impresionados por la dificultad que levanta el carácter subjetivo de la impresión o modificación sensible, umbral de todo conocimiento.

Resolver esta dificultad requerirá todo el tacto de un análisis psicológico-fisiológico y de una comprensión metafísica. El autor avanza aquí su propia teoría que, a su juicio, cubre las deficiencias de los sistemas realistas tradicionales. Éstos no han precisado suficientemente la naturaleza subjetivo-objetiva de aquellas modificaciones,

imágenes o especies. El conocer no se ha de concebir como un "reflejar" subsiguiente a un contacto extrínseco, sino como una "suma del ser de la imagen cognoscitiva con el sujeto cognoscente"; el ser del sujeto se ve acrecido con un núcleo de realidad objetiva (o de energía) subsistente en sí, que se le junta con la unidad indistinta de la impresión o modificación, que ya no será ni 'pure' subjetiva ni 'pure' objetiva, sino una suma de dos cantidades de ser (pp. 53-55).

Iluminado el campo con esta intervención positiva, el autor recobra su marcha crítica y deja bien asentadas la indemostrabilidad, gratuidad del principio de inmanencia y su imposibilidad por los absurdos en que lógicamente desemboca.

A la luz de estas consideraciones básicas, los conceptos fundamentales de sujeto, objeto, acto de la mente, yo trascendental, absoluto, creador, centro de la inmanencia, de la conciencia; elementos necesarios de todo sistema inmanentista, aparecen desprovistos de todo sentido dentro del idealismo y más bien como nociones importadas del realismo (2.ª sección, pp. 89-140). En las dos últimas secciones se recorren los caracteres y las propiedades fundamentales del mundo de la inmanencia. La conclusión más saliente será que las mismas pretensiones de espiritualismo, racionalidad e incorruptibilidad que se arroga el yo idealístico, quedan privadas de fundamento.

Carmelo Ottaviano, bien conocido por su actividad incansable, conquistadora, en el campo de la historia y en el de la sistemática, polemista aguerrido a quien no es cómodo contradecir, puede estar satisfecho de haber encajado un magnífico golpe al idealismo, profundamente arraigado en amplios sectores de la filosofía italiana. Tanto más por alabar la valentía de su empeño cuanto que su obra de crítica es compleja y corona con una construcción positiva (la obra citada más arriba), a la que el presente volumen sirve de pórtico.

L. MARTÍNEZ G.

MACH, ERNST: *Conocimiento y error*. Traducción de Cortés Pla. Colección "Historia y Filosofía de la Ciencia". Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1948. 20 × 13 cms., 309 páginas.

No vamos a presentar la obra de E. Mach, de sobra conocida, pero sí hemos de subrayar la oportunidad de divulgar su conocimiento. Las ideas de Mach, con las de Avenarius, son las que han inspirado la orientación neo-positivista del llamado "Círculo de Viena", y con ella gran parte de la mentalidad filosófico-científica actual. Por eso es conveniente conocer en sus mismas fuentes la inspiración original. Aparte, pues, de la crítica que merezcan las ideas de Mach—fundamentalmente censurables, pero con puntos de vista acertados y fecundos si se evita cierta exageración y exclusivismo—es oportuna una traducción de ésta, que no resulta la menos característica entre sus obras.

Lo que lamentamos es que no hayamos tenido la suerte de encontrarnos con una versión mejor realizada. Parece que la traducción está hecha sobre la primera edición original. El traductor debiera habernos aclarado este extremo. Hubiera sido preferible la segunda (1906), preparada por el mismo Mach, y así no se hubiera privado al lector de dos o tres capítulos interesantes y de otras correcciones y adiciones, que mejoran la primera edición. Pero quizá esto es más secundario. Más sensible resulta que la versión sea con demasiada frecuencia—casi siempre—poco cuidadosa y fiel. No raras veces es sencillamente inexacta. Las mutilaciones son también frecuentes, al menos relativamente a la segunda edición, si bien no hemos comprobado que sean esenciales. Tal vez es que no conocemos los textos de la primera edición ni de las posteriores a la muerte de Mach, la de 1917 y 1920. Con todo, una mutilación aparece ya en el prólogo de la primera edición, que tenemos a la vista. Por estos detalles diríamos que la versión que presentamos ahora puede, sí, ser útil para dar alguna idea aproximada y directa de las ideas de Mach; pero no debería ser utilizada como instrumento de trabajo científico ni en trabajos de precisión.

J. ECHARRI.

CONDE, FRANCISCO JAVIER: *El saber político en Maquiavelo*. Madrid, 1948. Publicaciones del Instituto Nacional de Estudios Jurídicos. Serie 8.ª Estudios de historia del pensamiento jurídico, num. 1. 277 pp. 19 × 14 cms.

He aquí un fino análisis histórico que se ilumina con la luz de una original interpretación del pensador político florentino. El autor ha realizado un estudio de severa investigación sobre un material de fuentes abundantes y bien dominado (aparte del "Príncipe", los "Discorsi", "Ritratti", cartas e instrucciones), y lo ha presentado con el atractivo de un ensayo con puntos de vista muy personales, largamente meditados.

Javier Conde prepara el terreno para su tesis haciendo un despliegue histórico de la contradictoria fama de Maquiavelo, del proceso de "diabolización" de su figura, iniciado a poco de su muerte, culminante en la uniforme reprobación por parte de católicos y protestantes (ss. XVI y XVII), y muy atenuado en los tiempos más modernos, en que se ha comenzado a ver a Maquiavelo como un precursor del Estado moderno. Luego el autor considera las cuatro interpretaciones en que puede dividirse la actual postura de Maquiavelo: *a*) la heroica o genialista (Meineke), derivación de la idealista alemana, según la cual M. sería el formulador de la idea del Estado moderno y de la política como poder; *b*) la demónica (G. Ritter, 1940), cuya idea central es la naturaleza maliciosa del linaje humano; *c*) la decisionista (Freyer, Holstein), "la política, en el último estadio del pensamiento de M. consistiría en decidir desde los supuestos de la propia situación" (p. 63), y *d*) la estética (Risorgimento it. y König, 1941), según la cual la concepción política de M. sería un desquite psicológico en su amargura de desterrado que le llevó a refugiarse en los elementos estéticos de la política como un "arte" perfilado humanísticamente en la abstracción neutral de lo ético.

El autor no rechaza estas versiones del pensamiento de M., pero pretende adecuarlas o completarlas mediante un ahondamiento de la problemática maquiavélica. Como portada a la propia personal interpretación, desarrolla en un capítulo (el III), de penetrantes análisis, lo que, a su juicio, es la base filosófica de M., su visión de la realidad social humana a través del concepto de movimiento, a la manera del movimiento de la naturaleza física; las categorías humanas quedan materializadas, "fisicalizadas"; este movimiento es sustancialmente uniforme e invariable en todos los tiempos; sus elementos son las pasiones humanas, mundo vario y complejo minuciosamente examinado por Maquiavelo, y sus factores de orden la virtud, la fortuna y la necesidad. El signo de este movimiento es el descenso hacia la corrupción. Para M. su tiempo era de crisis o de transición del grado máximo de desorden a la recuperación del orden a punto de perderse.

Sobre este fondo se dibuja la teoría maquiavélica del saber político; el núcleo de ella lo constituirá el acercarse a la realidad social humana como a un mecanismo complicado, cuyos secretos se penetran a fuerza de observación y perspicacia, con la consulta a la historia y a la experiencia, para de ello deducir la previsión de sus efectos y la maestría en manejarlo. El objeto del saber político será: "sujetar el movimiento humano colectivo a un orden... en equilibrio estable..., encauzarle por un cauce racional de modo que sea previsible y calculable" (p. 195); visión positivista, pragmática y técnica que ilumina tantas categorías políticas de cuño moderno, y que en Maquiavelo pudo ser (apuntamos por nuestra parte) un traslado al hecho político de la tendencia empírico-matemática, que en su tiempo comenzo a aplicarse, con sorprendentes resultados, a las ciencias experimentales de la naturaleza física.

Dada la primacía de la política exterior, condición y garantía de la interior (ley de bronce del Estado maquiavélico), la guerra es el supuesto de la seguridad; el

saber político, que originariamente es el saber mandar y ser obedecido, culminará en la presente conducción o manejo de la guerra (hecha o conminada), máximo exponente de la reputación, "gloria" de un Estado que es como la esencia de su efectivo y real poder. El uso de este primario instrumento político exige una íntima comprensión y cálculo de los factores de la guerra (gente, dinero, gobierno y fortuna); algunos de ellos sólo patentes a una perspicaz escrutación de las intenciones de los hombres.

En este plano se comprende el lazo íntimo que liga el saber político con el saber "diplomático". M. desarrolla con pre-intuiciones modernas la técnica de la "negociación", de la información, del "tacto" diplomático, que hará al enviado no ya mejor ejecutor "fiel", sino "suficiente", es decir, con una cierta iniciativa propia industriosa al servicio de la causa del mandante, y que tendrá insospechadas afinidades con un arte pragmático, dejadas atrás las consideraciones de orden ético, el arte de "persuadir".

Así, el oficio en que se corona el saber político de Maquiavelo se descubre a plena luz, según esta interpretación de J. Conde, como una peculiarísima aplicación del arte de la "retórica", retórica integral, de discurso y de acción, de previsión y cálculo plegada a todas las reacciones de la psicología humana para explotar todos sus resortes, ejercitando, en un supremo grado, el "saber persuadir".

A lo largo del trabajo se encontrarán interesantes aclaraciones sobre las pretendidas encarnaciones históricas de la doctrina de Maquiavelo (César Borgia, Fernando el Católico...), y sobre el concreto objetivo de sus sueños políticos (ni la cristiandad, ni el imperio, ni propiamente Italia, sino algo vago, universal, concéntrico en torno a la gloria de su pequeña patria, Florencia).

L. MARTÍNEZ G.

OLLERO, CARLOS: *Introducción al Derecho político. La consideración científica de las relaciones entre la Sociedad y el Estado.* Librería Bosch. Barcelona, 1948. 222 pp. 22 × 15,5 cms.

La obra del profesor Ollero es sumamente estimable por su intento de centrar la ciencia jurídica del Derecho político en la generosa amplitud de un horizonte sociológico y filosófico que preste a lo jurídico una autenticidad humana de integración, dentro del orden de las ciencias del espíritu. La obra presenta una gran riqueza de erudición. Mas esta riqueza constituye hasta cierto punto un escollo. Efectivamente, las referencias a autores y doctrinas son tan fugaces que para el especialista carecen de valor, pues desde el punto de vista de la investigación crítica no representan un avance estrictamente científico. En cambio, para el que trata de iniciarse, esas mismas referencias por su esquematismo, desde el punto de vista de la información, resultan insuficientes. Por lo demás, la obra en todas sus partes está escrita con un giro de pensamiento muy oscuro, que hace su lectura notablemente difícil. En la pág. 185 se habla equivocadamente del *Defensor fidei*, aludiendo a la *Defensio Fidei* de Francisco Suárez. En la pág. 188, nota 196, se llama—por error de imprenta—a esta misma obra *Defensor Pacis*.

J. M. DÍEZ-ALEGRÍA.

BENEYTO, J.: *Historia de las doctrinas políticas*. Madrid, Aguilar, 1948; 21 × 14 cms.; XXIII-485 pp.

La lectura de varios de los trabajos del doctor J. Beneyto había preparado más que suficientemente nuestro ánimo para que acogiéramos con verdadero interés esta *Historia de las doctrinas políticas*. Interés tanto mayor, cuanto, como observa acertadamente en las breves líneas que dedica a prologar su obra, ha sido mayor en España la aversión a esta clase de trabajos de conjunto entre los escritores de temas políticos. Postura, por otra parte, fácil de explicar si se tiene en cuenta la dificultad inherente a esta clase de estudios, y que en consecuencia tan sólo sirve para avalorar el esfuerzo realizado con tan feliz éxito por el doctor Beneyto.

En efecto, las obras científicas, si han de llevar merecidamente esta denominación, reclaman un constante manejo de fuentes y una inmensa lectura para su adecuada interpretación. Y cuando el estudio directo de las fuentes resultase imposible, una escrupulosa selección de autores que supla, hasta donde sea posible, la mencionada deficiencia.

Y a la verdad, a lo largo de las 485 páginas del doctor J. Beneyto, hemos podido admirar con satisfacción ambas cualidades: sus VII libros son un alarde de erudición, laboriosidad y equilibrio.

Por lo demás, consciente del volumen del trabajo que trae entre manos, no rehusa confesar que en varios de los puntos se contenta con suscitar el problema, que bien pudiera ser objeto de ulteriores estudios monográficos. Con ello, al mismo tiempo que evita críticas que en ocasiones pudieran resultar duras, hace una implícita recomendación de su seriedad científica y abre magníficas perspectivas a la afición patria para caminar hacia la solución de los problemas propuestos.

Una amplia y, en general, selecta bibliografía sigue a cada uno de los temas expuestos, que ayudan mucho a la buena inteligencia de algunas cuestiones.

Mas no creeríamos haber cumplido debidamente nuestra misión si dejásemos de señalar algunos defectos,que, sin afectar a los méritos sustanciales, a los que nos hemos referido en las líneas que preceden, hacen factible el perfeccionamiento ulterior de esta obra en las sucesivas ediciones.

Es el primero el uso excesivo de palabras extranjeras, que quita diafanidad al pensamiento fundamental en más de una ocasión, y que podrían ser sustituídas en la mayoría de los casos por expresiones técnicas más al alcance de los lectores.

En este mismo orden de cosas, advertimos un abuso de citas de autores extranjeros en confirmación del propio pensamiento; no alcanzamos a ver la necesidad, ni siquiera la conveniencia de estas citas, dada la referencia bibliográfica que sigue al pie de cada tema.

Hay, por último, una cosa que hemos echado de menos en algunos de los capítulos de la obra del doctor Beneyto: la sistematización de las doctrinas. Sobre todo cuando se trate del ideario de algunos autores que en varias de sus obras desarrollan materias políticas, pongamos como ejemplo los casos de Platón, Aristóteles, Santo Tomás..., busca el lector un esquema detallado y lógico, un guión que le oriente en su marcha hacia el conocimiento de las

ideas fundamentales del autor en cuestión. Esta conveniencia sube de punto en aquellos autores que, al estilo de Platón, experimentaron una evolución en su ideario político.

Es fácil que se trate de apreciaciones, que tienen una buena dosis de subjetivas; pero, aun en el caso de que fueran del todo objetivas, dejan, repetimos, íntegro el valor sustancial de esta *Historia de doctrinas políticas*.

Por todo ello felicitamos sinceramente al doctor J. Beneyto y pedimos a Dios que bendiga generosamente su labor científica para gloria de las letras nacionales y bien de los muchos lectores.

J. URRUTIA.

MARCOZZI, VITTORIO, S. J.: *Evoluzione o creazione?* Le origine dell'uomo. 3.ª edic. correg. y ampl. 1948; 243 pp., 15 × 21 cms. Casa editrice Ambrosiana, Milano, Via Giovanni Pascoli, 53.

Las tres ediciones sucesivas, en corto tiempo, testimonian el no escaso interés de esta obra del profesor de Cuestiones Antropológicas y Biológicas en la Universidad Gregoriana de Roma, V. Marcozzi.

Ese *interés* proviene del tema mismo en ella expuesto, realzado por el modo científico, literario y gráfico de presentarlo.

Ese *tema* está indicado por el título y subtítulo; casi más por el subtítulo: *Los orígenes del hombre*. Efectivamente; dominado por la aspiración predominante de aclarar el origen filogenésico (en cuanto especie) del Hombre, expone los datos de la ciencia concernientes al origen, posiblemente evolucionístico, de los organismos en general y del hombre en particular, contrastándolos con las ideas de la sana filosofía y las enseñanzas de la Sagrada Escritura bien interpretada, para concluir que éstas (filosofía, escritura) no contradicen la sugerencia de aquélla (ciencia) de un verosímil origen de los organismos, en general, y del *cuerpo* humano, en particular, por evolución.

Esos datos, refrendados por una *documentación* bibliográfica de la mejor calidad científica, plena actualidad y diversa procedencia, están escogidos y dispuestos con la habilidad del que domina las cuestiones. sabe orientarlas y centrarlas hacia lo esencial y quicial de cada una. Todo lo tiene en cuenta, de todo está enterado y al tanto, así de lo favorable como de lo adverso, así de lo científico como de lo filosófico y escriturístico.

Así es como, a pesar de que no pretende ser sino una breve obrita de alta divulgación, resulta de valor y matiz estrictamente científico.

Para esa *finalidad* de divulgación usa un estilo asequible a lectores no especialistas en esas materias e ilustra el texto con oportunas ilustraciones (40 figuras, 10 láminas).

Es, pues, un *librito muy a propósito para informar* científicamente y orientar filosófica y escriturísticamente a no especialistas *sobre lo esencial del origen de los organismos, en particular del humano*.

V. ANDÉREZ.

La Hispanidad como problema y destino. Universidad Nacional de Cuyo (Argentina). Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Filosofía. Mendoza (Argentina), 1948. 60 pp. 27 × 18.

Se recogen en este folleto cuatro conferencias dadas en la Universidad de Cuyo en el año 1948.

La primera, de carácter introductivo, del Sr. Sepich, versa sobre *La Hispanidad como problema y destino;* la segunda, del Sr. H. Burgos, trata sobre las *Instituciones de la Hispanidad;* la tercera, del Sr. Soler Miralles, expone el tema *La Hispanidad como forma y valor social;* por último, el Sr. M. Lucero trata en la cuarta conferencia el tema *Historia cultural de la Hispanidad.*

En todas ellas alienta gran cariño a la madre patria, que llevó la verdadera cultura a las naciones hispánicas, legándolas, juntamente con la lengua, la creencia en Dios y las magníficas instituciones de carácter jurídico y social, basadas en los santos principios inconmovibles de la ley natural y de la doctrina evangélica.

I. González.

Domínguez Berrueta, Juan: *Filosofía mística española.* Madrid, 1947. 172 pp. más 4 sin numerar de índice, 21,7 × 15,7 cms.

Libro erudito, de lectura abundante y amena; pero en que la idea de mística resulta confusa y heterogéneas las citas, sin un punto central de enfoque justo que responda al título. Parece más bien que ha querido seleccionar atisbos, a veces remotos, de mística en los filósofos y sesudas ideas prácticas de los místicos.

Algunas erratas en las páginas del índice y en los nombres de los autores (verbigracia, Fr. Miguel de los Angeles, por Fr. Miguel de la Fuente, p. 40, y también en la bibliografía) resultan molestas.

E. Hernández.

Ibn Tufayl: *El filósofo autodidacta.* Nueva traducción española por Angel González Palencia. 2.ª edic. Madrid. Publicaciones de la Escuela de Estudios Arabes. Serie B, núm. 3. 1948; 201 pp. 20 × 13 cms.

Esta segunda edición castellana de la obra de Ibn Tufayl está hecha por el notable arabista Sr. González Palencia a base del texto árabe publicado por Gauthier el año 1900; la traducción es esmerada y muy bien presentada, de suerte que convida a los lectores a leer esta notable obra filosófica.

Se trata de una novela. La acción se desarrolla en una isla desierta; el protagonista es un niño, ya desde su nacimiento llevado a dicho sitio; es amamantado por una gacela, que hace con él de madre. En medio de los animales crece, observa y reflexiona. Dotado de gran inteligencia, no sólo sabe proveer ingeniosamente a sus necesidades, sino que hasta llega a descubrir por sí mismo las más altas verdades físicas y metafísicas, remontándose hasta el éxtasis místico de la unión íntima con Dios.

El fin principal del autor, al escribir este libro, es resolver la grave cuestión de las relaciones entre la religión y la filosofía, defendiendo la tesis de que la sola razón natural puede llegar a descubrir por sí sola todas las verdades de la religión.

En una introducción de 20 páginas expone muy bien el docto traductor la historia, contenido y méritos de la presente obra.

I. González.

Barcia Trelles, Camilo: *Estudios de política internacional y derecho de gentes.* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Francisco Vitoria". Madrid, 1948. 585 pp. 25 × 18 cms.

El docto y conocidísimo catedrático de Derecho Internacional de la Universidad de Santiago de Compostela acrecienta su ya larga lista de beneméritas publicaciones con la presente, que en nada desmerece de las anteriores.

Como ya el autor lo indica en el prólogo, no se trata de una obra de tema único; es obra de trabajos heterogéneos, que convienen todos en versar sobre puntos de Derecho internacional; todos ellos son también de problemas actuales, planteados con posterioridad a la última guerra europea, girando la mayoría de ellos en torno a la Carta de las Naciones Unidas (O. N. U.).

Otros estudios son debidos a algunas circunstancias especiales, ordinariamente a celebrarse algún centenario o conmemoración especial. Así, v. c., nos dice el mismo autor: "En el *problema del Canadá* fué ofrecida al público nuestra visión con motivo de celebrarse el cuatrocientos cincuenta aniversario del descubrimiento de América. Constituyó base inspiradora del ensayo concerniente al estudio del *mar como elemento de protagonismo* en política internacional una serie de conferencias dictadas por el autor y destinadas a los caballeros alumnos de la Escuela Naval Militar de Marín. Se habla de *Serafín de Freitas* como tributo rendido a Portugal, al ser invitado por la Universidad de Coimbra a ocupar la cátedra de aquella prestigiosa Escuela. Se dedica un estudio a *Vitoria* con ocasión del cuatrocientos aniversario de su muerte, mas no considerándolo en su valor temporal, sino refiriendo sus doctrinas al año decisivo en que celebró su aniversario: el año 1946."

Son trabajos que en su mayoría han aparecido ya en diversas revistas, pero que ahora se coleccionan para facilitar al lector su manejo sin necesidad de andar revolviendo diversas publicaciones.

Estudios tratados a fondo, en forma clara, sumamente orientadores en problemas nuevos y complicados de Derecho internacional, resueltos siempre a la luz de los principios básicos tan admirablemente expuestos por nuestros grandes internacionalistas del Siglo de Oro.

I. González.

Platón: *Fedon*. Introducción, texto y notas de Angel Alvarez de Miranda. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Antonio Nebrija". 1948. LIV-173 pp. 20 × 13,5 cms. (Clásicos "Emerita" Griegos y Latinos con notas.)

Es ésta una edición ante todo escolar, que viene a añadirse a la colección clásica impulsada por el Instituto "Antonio de Nebrija". Sin ser edición crítica, se han tenido en consideración las más depuradas reimpresiones desde la Bekkeriana hasta las últimas de Teubner y Budé. En una introducción sustanciosa se tocan los principales aspectos que están exigidos en el umbral de un diálogo platónico; el histórico: autenticidad, puesto dentro del conjunto de las obras, personajes, conato de distinción entre lo socrático y lo platónico; el filosófico: se nos da un esquema doctrinal del desarrollo de los argumentos pro-inmortalidad; y el literario: tiene el editor el singular acierto de llamar la atención sobre el verdadero protagonista, que es aquí la misma inmortalidad del alma, tesis (logos) que recorre todo el dramatismo de las situaciones angustiosas hasta el desenlace final. Las notas, abundantes de carácter predominantemente literario, gramatical, dilucidan en ocasiones puntos de crítica textual y aun de exégesis interna del pensamiento platónico; reflejan en todo caso copiosa erudición clásica.

L. Martínez G.

ASÍN PALACIOS, MIGUEL: *Obras completas.* II, III: *De historia y filología árabe.* Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Miguel Asín". Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada. 1948. VIII-624 pp. 23,5 × 16 centímetros.

La Escuela de Estudios Árabes continúa la publicación de la obras de Miguel Asín. En este segundo volumen se nos ofrecen hasta 20 estudios, artículos publicados en diversas revistas, nacionales y extranjeras, sobre todo marroquíes, de muy diversa data y argumento vario, con predominio de historia y literatura. De más interés para la historia de la filosofía árabe notaremos los seis siguientes: *El libro de los animales de Yhiz,* (pp. 29-70); reseña biográfica de este autor enciclopédico (s. IX), índice de capítulos de su obra y traducción de algunos trozos más interesantes. *La Logique de Ibn Tumlūs d'Alcira* (pp. 153-62); un discípulo de Algazel y Averroes, del s. XII al XIII; más que comentario es un compendio de toda la lógica aristotélica; se nos da la traducción del prólogo de esta obra contenida en un manuscrito de El Escorial. *Bosquejo de un diccionario técnico de filosofía y teología musulmana* (pp. 171-215). M. Asín hace historia de los conatos de elaboración de este diccionario técnico, siempre de difícil realización, y expone su propio plan. *Sens du mot tahāfut dans les oeuvres d'Algazāli et d'Averroès* (pp. 217-243); la "destructio" es para Asín "precipicio" o "precipitación irreflexiva"; es el fracaso de los argumentos de los filósofos, aristotélicos, que se han querido erigir inconsideradamente en pruebas apodícticas, *sensu stricto,* y luego se evidencian como sofísticos, contradictorios, vanos o al menos de mera probabilidad; refuerzan esta interpretación diversos pasajes del mismo Algazel y de Averroes. *El origen del lenguaje y problemas conexos, en Algazel, Ibn Sida e Ibn Hazm* (pp. 355-88); frente a la posición vacilante de Algazel y de Ibn Sida, de Murcia († 1065), y la antitética de los teólogos mutaziles, Ibn Hazm, de Córdoba († 1063) defiende denodadamente la teoría de un origen revelado, divino, del lenguaje humano, *Ibn Al-Sīd, de Badajoz, y su XXI Libro de los Cercos* ("*Kitab Al-Hada iq*") (pp. 485-562); este musulmán erudito (1052-1127), anterior a Ibn Tufail y Averroes y contemporáneos de Avempace, no es propiamente un filósofo, sino un filólogo sus numerosas obras pertenecen de preferencia al campo de la gramática, lexicografía y crítica literaria; no obstante, bastaría la citada obra para darle un puesto en la historia de la filosofía, de singular interés por lo temprano de la fecha; el "Libro de los Cercos" representa, a juicio de Asín, en Al-Andalus, "el primer intento de armonizar con la teología islámica el pensamiento griego; bien que su carácter vulgarizador no le hace pasar de "un cómodo manual para la iniciación del público profano en las doctrinas de los filósofos" (p. 497). El eje central del sistema es la doctrina neoplatónica de la emanación de los seres a partir de Dios, con curiosas interpolaciones neopitagóricas.

Todos los demás trabajos recogidos en este tomo ofrecen escaso interés para la Filosofía, pero muy relevante para la historia, geografía, lexicografía, filología, literatura y religión o apologética musulmanas.

L. MARTÍNEZ G.

REVISTAS

PSICOLOGIA. COSMOLOGIA. ETICA. FILOSOFIA DEL DERECHO Y DE LA HISTORIA.

FAUVILLE, A.: *La psychologie philosophique néotomiste.* RevPhiLo, 46 (1948), 42-56.

Para determinar la naturaleza de la psicología filosófica en el moderno tomismo, se estudia su objeto, sus métodos, su puesto en la Filosofía general, sus relaciones con las ciencias experimentales y, sobre todo, con la psicología empírica.

En cuanto a *su objeto,* examinados los argumentos de las dos corrientes exclusivistas: la metafísica (estudio, independiente de la experiencia, de los problemas fundamentales y de los caracteres espirituales del alma humana) y la tradicional (estudio de todas las actividades humanas, corporales y espirituales con ayuda de la investigación experimental), la solución no puede menos de ser compleja; hay que considerar a la psicología como filosofía de la naturaleza y como parte de la metafísica. Esto se justifica considerando que la psicología filosófica es el estudio filosófico del alma humana, que es a la vez forma del cuerpo y verdadero espíritu. Y con esto ya está dicho *su puesto* en la Filosofía.

Respecto a *su método,* señalemos que el punto de partida no es la posición idealista tomada por algunos después de Descartes, ni la del realismo científico del mundo de la Física y Química, sino la del realismo vulgar o del sentido común, como la única que corresponde al carácter metafísico de la Psicología filosófica en su mirada sobre el ser. Su camino es la observación universal y general, la abstracción, reflexión y sistematización.

Las relaciones de esta ciencia con las experimentales, y en especial con la psicología empírica, se pueden expresar así: ni tomar a las citadas ciencias como base, ni desinteresarse de su estudio. Y esto porque la Filosofía debe juzgar el valor filosófico de los resultados científicos e interpretarlos filosóficamente; ni parece deba limitarse el oficio de la filosofía natural para con las ciencias, a orientarlas y dirigirlas desde fuera, y no extenderse a penetrarlas con sus nociones para darles una explicación científica, contra el parecer de J. Maritain.

Bergson ha explicado la desigualdad entre el rápido avance de las ciencias físicas y el lento y vacilante de las biológicas y psicológicas, por la naturaleza por él señalada al entendimiento humano, hecho para obrar, manejar, dividir la materia inerte, frente a la vida que sólo la intuición puede conocer. Pero la filosofía aristotélica aplicando la intuición intelectual en ambas ciencias, explica la diferencia de los resultados por el objeto de las mismas, mejor o peor representable por las imágenes espaciales, en que naturalmente traduce sus conceptos la inteligencia humana. *A. Fabrat.*

NOGUEIRA, M.: *Psicologia da vontade.* Broteria, 45 (1947), 133-159.

Delinear algunos aspectos de esta facultad, para después descender al lado práctico y desenvolver el tan discutido dominio de la voluntad, es lo que se propone el A. de este artículo. Después de dejar sentada la naturaleza peculiar de la voluntad y sus actos, contra los intelectualistas, sensistas y voluntaristas, fija el objeto de la voluntad—el bien como tal—y las mutuas influencias y relaciones que con el entendimiento la ligan. Asimismo el puesto que ocupa en la jerarquía de las facultades. Pasa luego el A. a analizar los procesos de la voluntad para evitar imprecisiones que llevan a confundirla con el automatismo y la sugestión. Al tratar de la actividad volitiva surge el problema fundamental de la libertad humana, ineludible en el estudio de la voluntad. El A. la define y establece su posición entre el indeterminismo exagerado y el determinismo absoluto y aduce las clásicas pruebas del testimonio de la conciencia, el metafísico y los tomados del orden moral jurídico y social. Probado el libre arbitrio en el hombre, pasa a describir y analizar el mecanismo del acto libre en sus tres fases de deliberación, determinación y ejecución. Con esto entra en la segunda parte del trabajo: dominio de la voluntad. Y primero en el campo del pensamiento. En él puede

ejercer dominio indirecto y señala para ello varios medios, siendo el principal el de sustituir unas imágenes o pensamientos por otros, encauzando de este modo el curso de las imágenes por los cauces que convenga. La voluntad tiene también influencia sobre los sentimientos y puede ejercer sobre ellos dominio directo e indirecto. El medio principalísimo de ejercerlo es valiéndose de actos y de ideas. Es decir, adoptando actitudes o expresiones conforme a los estados sentimentales que en nosotros queremos despertar u opuestos a aquellos que en nosotros queremos sofocar. Y sobre todo fomentando ideas que provoquen los sentimientos que buscamos. Claro está que este dominio supone un psiquismo sano, que en los estados patológicos poco puede la voluntad sobre esos dos grandes factores de la vida psíquica que son las ideas y los sentimientos. Un ideal grande, con la ayuda de los recursos de la religión, es lo que eleva a la voluntad al máximum de su rendimiento en las actividades de la vida.

J. Sagastume.

TAYLOR, J. H., S. I.: *The meaning of "spiritus" in St. Augustine's "De Genesi", XII.* TheMoSch., vol. XXVI, núm. 3 (1948-49), pp. 211-18.

El problema tratado por San Agustín en el *De Genesi ad Litteram* surge de la consideración del éxtasis en que San Pablo fué arrebatado al tercer cielo; se trata de explicar el sentido de las expresiones "en el cuerpo" y "fuera del cuerpo", y qué es lo que debe entenderse por ese tercer cielo de donde San Pablo vió lo que la palabra no puede describir. Con este motivo San Agustín nos presenta un concepto de "espíritu" que, según el P. Taylor, tiene su fundamento en el concepto de pneuma de los neoplatónicos. Un estudio en que aparecen los puntos de contacto entre el pneuma porfiriano y el "espíritu" agustiano nos presenta éste como una potencia del alma, inferior al entendimiento, con la que se perciben en visión que San Agustín llama "espiritual", no los cuerpos, vistos por el ojo en visión corporal, ni las esencias inmateriales, contempladas por el entendimiento en visión intelectual, sino semejanzas o imágenes de objetos corpóreos. Estas semejanzas unas veces son producidas por acciones internas respecto al alma y otras por agentes exteriores; en este caso no son meras representaciones, sino verdaderas sustancias, no inmateriales en el sentido de las contempladas por el entendimiento en visión intelectual, ni corpóreas, sino "espirituales" en el especial sentido agustiniano de la palabra, es decir, del mismo orden que esa especial potencia del alma llamada "espíritu". Tras la muerte el alma recibe por medio del "espíritu" impresiones para su goce o tormento, producidas por sustancias de ese especial género "espiritual"; una de estas "sustancias espirituales" es, según esta concepción, el fuego del infierno; mas debemos advertir que en *De Civitate Dei*, XXI, San Agustín abandona esta teoría y afirma que ese fuego es un fuego material, capacitado misteriosamente por Dios para actuar sobre el alma inmaterial. San Agustín explica con este su singular concepto de "espíritu" el pneuma de San Pablo en I Cor.,, 14, 14; mas esto no es admisible, pues San Pablo entiende por pneuma la parte afectiva del alma en oposición a la intelectiva. Completa el trabajo una ojeada histórica acerca del influjo de esta concepción agustiniana de espíritu en los siglos posteriores.

J. Jiménez.

PÉTRIN, JEAN, O. M. I.: *L'habitus des principes spéculatifs et de la syndérèse.* RevUnOtt, 18 (1948), 208*-216*.

Acerca de este problema el A. trata de determinar: 1.°, la mente de Santo Tomás: 2.°, la solución más probable desde el punto de vista doctrinal. La mente de Santo Tomás, según P., parece orientada en el sentido de la distinción específica. Desde un punto de vista doctrinal parece también más probable la distinción específica de los dos hábitos, pues son distintas la razón formal de cada uno (bien de la inteligencia, bien facticio), el objeto formal (objeto en cuanto inteligible en sí, objeto en cuanto relativo a la inclinación natural del apetito al bien del hombre), y el motivo (en los juicios estrictamente especulativos una moción de la voluntad es posible, pero no necesaria; en los juicios de sindéresis la moción voluntaria es esencial).

J. M. Díez-Alegría.

DE CORTE, MARCEL: *La conscience, l'épreuve et la société.* GiordiMet, (1949), 135-43.

Hay en estas páginas un análisis fenomenológico de la conciencia, verdadero índice de la personalidad, y un estudio de la estructura metafísica de la prueba (expe-

riencia dolorosa) como antídoto contra las desviaciones de una personalidad inauténtica. El peligro para el hombre está en perder el contacto íntimo y personal con el ser; tal es el proceso de desintegración a que empuja el vivir inauténtico, en el que un vacío interior viene a poblarse artificialmente de construcciones imaginarias (página 136). La prueba es el mejor despertador para la re-integración de los elementos dispersos, desde la raíz (experiencia) hasta la flor (conciencia). La prueba es la más profunda experiencia que pone en juego el objeto y el sujeto hasta las más recónditas fuentes vivas de su ser (p. 138). En la prueba se aclara la realidad del hombre como una mezcla de nada y de ser. La efectividad removida pone de manifiesto el lado relativo y social de su existir; "la existencia del hombre es una 'co-existencia' imperfecta en que el amor es el lazo y el dolor la imperfección" (p. 139). La virtud de la prueba aparece como una 'dialéctica ascendente', que culmina en la apertura al trascendente, el 'tercer término', el no contingente, Dios. Estas consideraciones tienen una aplicación extensa en el terreno social. La 'toma de conciencia' de los males que aquejan al mundo puede ser un comienzo salvador, pero sólo a condición de que ese dolor intrínseco sea vivido en la región de las relaciones afectivas, verdaderos fundamentos de la sociedad, y no se diluya en una mera preocupación abstracta, impersonal y materializada por nivelar los desequilibrios económicos. *L. Martínez G.*

BARROSO, ALFONSO, O F. M.: *La tendencia natural hacia el bien según San Buenaventura y Santo Tomás.* VV, 7 (1949), 5-52.

El trabajo completo constará de tres partes: en la primera se estudia la doctrina de San Buenaventura, expuesta en sus obras, sobre el apetito natural-racional; en la segunda, la de Santo Tomás, y en la tercera, la relación que existe entre ambas. El estudio se hace desde el punto de vista psicológico principalmente y dentro del ámbito del problema ético; con él se iluminarán ciertas cuestiones escolásticas y otras de la filosofía moderna relacionadas con la presente.

La primera parte—única que comprende este artículo—se divide en dos capítulos. El primero expone cuestiones previas sobre el apetito en general y el apetecer racional, según el mismo Doctor Seráfico, o sea sus elementos, nociones y divisiones.

Destaquemos de su extensa exposición solamente cuanto pueda necesitarse para entender la cuestión central. *Apetito* es la tendencia a adquirir aquello que dice conveniencia consigo mismo. Puede ser *natural,* mineral y biológico (ciego), animal (necesario) y racional (libre). El *racional* es un tender activo, individual, con perfecto conocimiento y libertad hacia su objeto conveniente. Radica en la parte volitiva y puede ser: *general,* movido por conocimiento espontáneo, y *especial,* movido por conocimiento reflexivo. El general (único aquí considerado) se subdivide en *interesado* o *de lo cómodo,* y *desinteresado* o *de lo honesto.*

El capítulo II desarrolla la doctrina bonaventuriana sobre el apetito natural-racional. En sendos párrafos se estudian: 1.° La noción, propiedades y división de este apetito. Se le puede definir como una tendencial individual, necesaria y racional hacia aquello que le es conveniente. "Natural", por tanto, en este apetito es lo mismo que tender necesario del hombre hacia el bien en general, con conocimiento espontáneo. Tiene como propiedades: ser innato, seguir el conocimiento, no errar nunca, ni perecer. Se divida, según está dicho, en apetito de lo cómodo y de lo honesto. 2.° Noción, propiedades y objeto del apetito de lo cómodo. Se dirige más por la razón espontánea que por el afecto, tiende a la propia utilidad, se funda en el instinto de conservación, siempre ha existido, se acentuó más con el pecado original; por esto no es absolutamente natural, es fuerte, pero impreciso en su conocer, imperfecto como interesado, en los condenados se pervierte, en los bienaventurados cesa, su objeto es el bien propio en general. 3.° Naturaleza, propiedades y objeto del apetito de lo honesto. Se rige y aun se confunde con la sindéresis y es una virtualidad de la voluntad, distinta de las demás realidades psíquicas, predomina en ella el afecto sobre la razón; es innata, a modo de potencia sin ser verdadera potencia, siempre recta, nunca se extingue. Su objeto son los valores morales: las virtudes (objeto positivo), los vicios (objeto negativo), Dios (apetecido de una manera implícita), la bienaventuranza objetiva. 4.° Las dificultades suscitadas contra la interpretación aquí dada del Doctor Franciscano, y se completa su doctrina subrayando las relaciones que se dan entre los dos apetitos, a saber: no son sino dos tendencias de la misma voluntad hacia el bien interesado o desinteresado, que tienen como principios directivos el que viene de la razón o de la misma voluntad. En

términos escotísticos se diría que son de formalidades del tender necesario de la voluntad. Por último, establecida la dependencia más o menos próxima de la doctrina expuesta, de otros autores, se resume en tres conclusiones cuanto puede atribuirse como original al Santo Doctor: 1.ª La teoría del apetecer natural, como una tendencia hacia el bien honesto y otra al de cómodo, es exclusivamente obra de San Buenaventura. 2.ª También manifiesta originalidad en la descripción de ambos modos de tender. 3.ª El admitir, pues, San Buenaventura dos formas de tender natural, de ninguna manera debe considerarse como algo insólito; es, por el contrario, una consecuencia que fluía del pensamiento tradicional. *A. Fabrat.*

BRÉMOND, A.: *Le syllogisme de l'Inmortalité.* RevPhiLo, 46 (1948), 161-176.

Platón, por boca de Sócrates, en su Diálogo sobre la Inmortalidad, *Fedón*, presenta los elementos y bosqueja la estructura de la única prueba de ésta que puede resumirse en estos términos: *quod iudicat mortem, est immortale; quod cogitat divina, immortale est.* Tratemos ahora de completar el silogismo neto, o mejor, de determinar el término medio exacto del argumento que pruebe cumplidamente la inmortalidad del alma humana, recorriendo el camino filosófico desde Platón a Santo Tomás y aun más adelante, y defenderle de las objeciones antiguas y modernas.

Platón—y nos fijamos sólo en las pruebas fundadas en la participación de las ideas, expuestas en el *Fedón*—no tanto convence por lo que dice explícitamente cuanto por lo que se presiente oculto y que podría expresarse así: *quod dicit, affirmat aeternitatem, immortale est.* Aristóteles no ha defendido la inmortalidad personal del alma humana. Santo Tomás la prueba por la independencia del alma del cuerpo, y ésta principalmente por su conocimiento: *quod cogitat aeterna aut immortalia independentia a mortalitate.* Pero este argumento, fundado en el conocimiento abstractivo de la esencia de lo sensible, concluye únicamente a una intemporalidad, no a una eternidad positiva.

Tampoco el pensamiento de algo eterno en sentido positivo: *qui dicit rationes aeternas est immortalis,* nos demuestra una inmortalidad positiva, al menos la de mi alma personal, a no ser que a este conocimiento de la Verdad absoluta, que es también la Belleza y el Bien absolutos, le acompañe el deseo y el amor. Deseo imperioso, amor desinteresado. Por tanto, el término medio válido es: *qui cogitat Deum, qui dicit Deum, qui vult Deum esse, est immortalis.* Nótese que este argumento difiere del clásico tomado del deseo natural por la mayor precisión del modo y del objeto. Este nuestro deseo es el implícito en el acto de afirmación de Dios eterno, afirmación amorosa que pretende hacer eco a la duración de Dios que le pide, y se complace en que Dios sea nombrado y alabado. ¿por cuánto tiempo? Por siempre, como El existe por siempre.

En el curso de la exposición se resuelven varias dificultades, y al fin se presenta en nota lo que piensan algunos teólogos sobre las pruebas filosóficas de la inmortalidad del alma humana. *A. Fabrat.*

GEMELLI, A.: *¿Existe una psicología del lenguaje?* Sapientia, 2 (1947), 204-226.

Existen dos actitudes radicalmente opuestas respecto a la parte que toca a la psicología en la solución del problema del lenguaje: la de los que la excluyen totalmente de la lingüística (Karl Vossler) y la de los que pretenden construir una psicología del lenguaje sin recurrir para nada a la lingüística. Ambas posiciones son exageradas. El hecho del lenguaje es tan complejo que ninguna ciencia interesada en su estudio—física, fisiología, fonología, sociología, psicología, lingüística—tiene la posibilidad de agotar su estudio y de aprehender su naturaleza íntima (C. Bühler, von Humbolt, Cassirer, etc.). Por lo dicho, sí es cierto que la psicología tiene algo que decir en esta materia, puesto que el lenguaje implica actividades psíquicas, pero su tarea es limitada. Mérito principalísimo de von Humboldt fué el marcar una nueva y fecunda orientación al estudio del lenguaje con su tesis de que la lengua no es un "ergon", sino una "energía"; es decir, capacidad del espíritu para utilizar sonidos articulados para expresar su pensamiento y estados anímicos. De ahí la distinción de lengua—conjunto de fenómenos vocales con sus leyes—y lenguaje: hecho maravilloso por el que el pensamiento se une a la palabra y esa realización no menos admirable de que una lengua sea común a un grupo social. De ahí también el interés por poner de relieve la unidad de función que gobierna todas las lenguas, a despecho de la

variedad de formas, y cómo la comunidad de rasgos en las lenguas no deriva tanto de su parentela cuanto de esa característica común en todos los hombres que hablan: la de ser la lengua manifestación del espíritu humano, que vive en sociedad. De ahí, en fin, la doble tarea en el estudio de la lengua: como sistema de signos y como medio de expresión del pensamiento. Aquí quedan determinados los objetos de las ciencias particulares. Como hecho humano característico es objeto de la filosofía. En cambio, el estudio de las lenguas y dialectos en sus diferenciaciones espacio-temporales es incumbencia de la lingüística y ciencias auxiliares. ¿Qué parte toca en estos estudios a la psicología? El análisis psicológico del lenguaje nos lo dirá. El nos descubre en el hablar multitud de actividades psíquicas y en especial la función relacionante del pensamiento entre signo y significado. Los modernos estudios sobre estados patológicos del lenguaje, como la afasia y otros, así como las demás recientes investigaciones sobre el desarrollo del lenguaje en el niño (Stern, Piaget y los Bühler) ponen de manifiesto la intervención de la inteligencia en el lenguaje. Es también innegable la acción de la comunidad lingüística sobre el lenguaje del individuo (De Saussure); pero en el último análisis ese factor social resulta ser factor psicológico en cuanto que actúa en los hombres a través de las leyes, que gobiernan las actividades psíquicas de éstos. Pero la psicología no podrá ofrecer una doctrina completa del lenguaje. La lengua es un hecho exterior al sujeto que la habla y tiene su existencia fonética y aun semántica fuera de la conciencia de cada uno. Por tanto, ofrece aspectos que rebasan la competencia del psicólogo. Conclusión: ni psicología del lenguaje, como ciencia completa del hablar, ni lingüística sin cooperación de la psicología. *J. Sagastume.*

Van Haecht, L.: *Le problème de l'origine du langage*. RevPhiLo, 45 (1947), 188-205.

Las teorías acerca del origen del lenguaje pueden reducirse a tres: 1) La que explica el lenguaje reduciéndolo a fenómenos de expresión, a lo que en general se denomina "lenguaje natural". 2) Para la segunda teoría, lenguaje es, ante todo, significación intencional. 3) El lenguaje es una forma de contacto social. Todas tienen su parte de verdad, pero excluyen demasiado categóricamente el punto de vista de las otras. Ello proviene de no partir del verdadero punto de arranque que en este problema es nuestro orden existencial, en el que somos conscientes de un yo-encarnado y que se encarna-con-otros-en-un-mismo-mundo-que-nos-es-común. El lenguaje es una manifestación esencial de esa situación humana. Por tanto, la expresión, la intención o significación y la acción social son elementos esenciales del lenguaje. Si la raíz del lenguaje estuviese en la espontaneidad del "lenguaje natural", entonces el lenguaje sería producto artificial, cuando es expresión espontánea y sincera de la naturaleza, en la que además toda expresión auténtica es de suyo significativa. Tanto el lenguaje afectivo como el objetivo encierran una relación real e intrínseca a las cosas de la experiencia y de la percepción. La naturaleza de esa relación en la teoría del "Representacionismo" o "Expresionismo" sería la relación de imagen a objeto. De modo que, según ella, las primeras formas del lenguaje serían gestos descriptivos, onomatopeyas, de los que se derivarían las formas ulteriores del lenguaje. Otros, en cambio, sostienen que el lenguaje comienza donde acaba la imitación. Ambas hipótesis parten de un prejuicio *cosista* de que está inficionado tanto el empirismo como el idealismo. En el mundo humano de la experiencia, la categoría de objeto no es un haz de esencias hechas, sino una "existencia" que se va "explicando" y precisando progresivamente en relación real e íntima con la subjetividad que se "co-ex-plica" en el mismo mundo. El lenguaje, lo mismo que la percepción, se basan en esa relación específicamente humana entre el espíritu y la cosa, ya que el lenguaje nace de la experiencia. La "trascendencia activa" entre el sujeto y el mundo debe manifestarse en el sentido de la imagen y en el del signo. La imaginación del hombre no es facultad de mera reproducción. Es término de un acto de conciencia, un modo de conocer. Y lejos de oponerse a la significación la contiene virtualmente. Por eso la vida de la imaginación es un lenguaje en potencia, con la espontaneidad de la expresión. Y sí es verdad que en el sistema lingüístico se pierde la inmediatez de la imagen; pero es totalmente falso que la palabra se convierta en elemento del lenguaje a medida que va perdiendo esas características de la imagen. La cualidad de signo no ha de mirarse en ella como elemento nuevo. El lenguaje irá evolucionando hacia el signo sistematizado. El principio de esa evolución ha de ponerse en el carácter social del lenguaje, tercera nota

esencial suya. El acto del lenguaje no puede constituirse sino dentro de una comunidad. En ella el lenguaje se coloca en un plano de existencia intersujetiva y se orienta hacia las significaciones despersonalizadas, limitándose por abstracción hacia el pragmatismo de la comunicación. *J. Sagastume.*

ANDERI, H. J.: *Ontología de la sustancia corpórea.* Sapientia, 4 (1949), 76-86.

Se trata de contribuir al esclarecimiento de la doctrina hilemórfica en orden a solucionar plenamente el dualismo irreductible de la naturaleza, en su doble aspecto de materia y energía, o cuantidad y cualidad, indescifrable a la mirada del físico. Se expone primeramente la ontología de la materia primera o sustancia incompleta potencial. En este análisis se distingue entre la materia primera, "secundum se", y "secundum refferibilitatem ad substantiam". Por lo primero, la materia primera no tendría sentido en el mundo de las cosas ni "secundum-se-de-jure" ni "secundum-se-de-facto". Por lo segundo es, al menos "de jure", una entidad potencial real pasiva en el más estricto sentido. Ella es su propia potencia. Quizá el mismo Bergson tuvo la idea genial, aunque exagerada, del concepto de materia primera. En segundo lugar se analiza la ontología de la forma sustancial, con la que se salvan los dos escollos del nominalismo y del intuicionismo. La forma no sólo reivindica el movimiento, sino también la naturaleza de nuestro entender, que no es intuitivo por vía irracional, sino "eidético" por vía intelectual. Y es que—contra Bergson—la forma no estabiliza inerte y friamente, sino que determina el ser específico y, por consiguiente, la *operación* específica de la sustancia. *J. Echarri.*

GARCÍA FERNÁNDEZ, MANUEL, O. P.: *El matematismo moderno a la luz de la filosofía tomista.* CT, 75 (1948), 192-229.

Por matematismo entendemos la aplicación del método utilizado en las ciencias de la cantidad a la investigación filosófica y particularmente en el terreno de la Filosofía Primera. Es el matematismo introducido por Descartes y llevado hasta la exageración por Spinoza. En la primera parte del artículo presenta de modo esquemático las características que reviste esta filosofía de inspiración matemática en ambos filósofos, sus dos más calificados representantes. En la segunda parte hace un examen crítico del sistema a la luz de los principios tomistas. El primer error del matematismo es pretender buscar claridad y certeza matemáticas en todas las ciencias. El criterio en la elección del método de una ciencia no es la claridad y exactitud, sino el objeto propio de esa ciencia: según este objeto, será el método y también la claridad y certeza. La matemática, por no abstraer de la materia inteligible, tiene un objeto que ajusta perfectamente a nuestro modo de pensar: de ahí la claridad y exactitud de su método. Pero no sería racional ni científico exigir esa misma claridad en toda clase de materias u objetos. El segundo error del matematismo proviene de que el método de las matemáticas desconoce las cosas externas y sólo basa sus demostraciones en la causa formal, y además en la univocidad de su objeto, la cantidad. Aplicar, pues, a la metafísica un método así es sencillamente destrozarla. Por eso nada tienen de extraños los resultados de la obra filosófica de Descartes y Spinoza. *B. Pérez Argos.*

ADOLFO LEVI: *Parmenide, Platone. La scienza moderna e il problema dell'intelligibilità dell'esperienza.* Scientia, LXXXIII (1948), 79-82.

En el siglo VI a. de J. C., Parménides, estableciendo una antítesis entre el mundo del ser—uno, eterno e imutable—, objeto del pensamiento puro, y el de las cosas múltiples, en continuo cambio, objeto de la opinión engañadora fundada en los sentidos, plantea por vez primera el problema de la inteligibilidad de la experiencia. Conforme a su principio de que es absurdo que el ser y el no-ser coexistan, considera el mundo de la "opinión" como un tejido de apariencias subjetivas e ilusorias: este mundo no posee verdad alguna, y pues coincide con el de la experiencia, ésta resulta del todo ininteligible. Platón, aun contraponiendo a las Ideas perfectísimas, eternas, siempre idénticas, las cosas sensibles, llenas de imperfecciones y en continuo cambio, luchó continuamente contra la tesis del eleático, afirmando que las primeras se reflejan en algún modo en las segundas, por lo que admite un cierto grado—siquiera mínimo—de inteligibilidad de la experiencia. Así, en la *República* el ser-objeto de la ciencia y el no-ser—al que corresponde la ignorancia—se enlazan en el mundo de las cosas

sensibles, el cual posee, según esto, un cierto grado de realidad, y la opinión—intermedia entre la ciencia y la ignorancia—, aunque puede engañar, no es exclusivamente fuente de errores. El *Timeo*, a su vez, constituye una audaz tentativa de interpretación matemática de la formación y de la estructura del Universo y de sus partes; mas para Platón éste no tiene carácter científico, ya que el pensamiento, cuando se refiere a datos empíricos, no pasa más allá de la esfera de la opinión y de la verosimilitud. La ciencia moderna exacta del mundo físico, desde sus orígenes hasta nuestro siglo, ha creído en la capacidad del entendimiento para interpretar racionalmente la experiencia: basta recordar los nombres de Galileo y Descartes, de Leibniz, Newton y Kant. Mas las investigaciones recientes en el campo de la microfísica, con sus discusiones acerca del valor de conceptos y principios, tenidos por intangibles y asegurados, han hecho que los conceptos de verosimilitud y probabilidad sustituyan por doquiera a los de necesidad y certeza. Así, por caminos insospechados e insospechables se ha realizado un retorno—si definitivo, la historia lo dirá—a las posiciones del *Timeo* platónico. *R. Puigrefagut.*

A. Natucci: *De Parmenide à Zenon. La profonde signification des sophismes de Zenon d'Elèe.* Scientia, LXXXIII (1948), 106-111.

Después de dar una ligera ojeada a la doctrina metafísica, o sea acerca del problema del ser, propugnada por Jenófanes, fundador de la escuela de Elea, y por su metafísico Parménides, expone N. la idea de F. Enriques, según la cual el filósofo eleático afirmó la relatividad del movimiento, y fué el fundador de la concepción racional de la geometría. Es verdad que negó el movimiento, pero el sentido de esta negación no es el superficial y fácil señalado por Aristóteles, sino que es el aspecto paradójico de una verdad más profunda: el movimiento del mundo no puede ser definido con relación a otra cosa fuera de él, ya que fuera del universo no hay nada, y como, por otro lado, el mundo está en reposo respecto de sí mismo, debe ser considerado inmóvil en sentido absoluto. Por otro lado, observa Enriques, puesto que la teoría monádica de los pitagóricos implicaba, más bien que una teoría sobre la materia, una geometría edificada sobre los conceptos empíricos de los principios fundamentales, también la doctrina eleática debía ofrecer una crítica sobre estos conceptos. De hecho Parménides se ocupó en definir los conceptos fundamentales de la geometría, y este es uno de sus grandes méritos. Pasa luego N. a exponer los "logos" de Zenón, y menciona la explicación que de ellos se da habitualmente en los libros de historia de la filosofía, la cual—siguiendo a Aristóteles—supone que Zenón pretendía demostrar la imposibilidad del movimiento. Semejante interpretación es juzgada superficial y errónea; según una genial hipótesis de Paul Tannery, desarrollada por Federico Enriques, correspondería a los cuatro argumentos clásicos una significación profunda. Los "logos" no serían sofismas, sino razonamientos aptos—los dos primeros—para reducir al absurdo la hipótesis monádica—de mónadas extensas e indivisibles—sostenida al principio por la escuela pitagórica. El argumento de la flecha —así Enriques—tiende a demostrar, por lo absurdo de la tesis contraria, que, como el espacio, también el tiempo es un continuo que no puede concebirse como una suma de elementos indivisibles. Y acerca del cuarto "logos" juzga el mismo crítico que tiende a afirmar la relatividad del movimiento, es decir, que cada movimiento queda definido solamente por relación a algo. *R. Puigrefagut.*

P. B. Thum: *Indeterminismo fisico e autonomía de la vita.* Scientia, vol. LXXXIII (1948), 199-208.

La tendencia a la representación unitaria de la realidad, característica del científico moderno, planteaba a la Biología teórica el más fundamental de sus problemas: ¿Es preciso sostener la autonomía de la vida, es posible hacerlo frente a las amplias confirmaciones del mundo anorgánico en la investigación de la vida? Era la elección entre vitalismo y fisicismo biológico, objeto de prolongadas y vivas discusiones a lo largo de más de un siglo. El descubrimiento de la indeterminación cuantista ha renovado este viejo problema de las relaciones entre la Física y la Biología; más aún: el hecho de que en los microfenómenos la Física ha debido abandonar el carácter determinístico de sus leyes ha abierto el camino para superar la situación antigua, difícil e ingrata. Se ha desvanecido el dilema y se ha salvado la autonomía de la vida, puesto que, aun en la hipótesis de una aplicabilidad ilimitada de las teorías

cuánticas al hecho biológico, resta a la vida la posibilidad de guiar los procesos microfísicos de los organismos en vista de fines especiales. Examina Th. las dos principales soluciones propuestas por dos grandes maestros de la mecánica cuántica, y hace ver que son insuficientes. La teoría generalizada de la complementariedad, propugnada por N. Bohr, establece un dualismo que separa demasiado rígidamente el análisis biofísico de la investigación biológica propiamente dicha. En realidad, no tenemos ningún hecho cierto que autorice la afirmación de qué modelos cuantísticos de organismos y de procesos orgánicos deben ser incompatibles con las descripciones de los fenómenos típicamente vitales; por el contrario, la hipótesis de la validez ilimitada de la física cuántica, respecto de los sistemas vivientes, ofrece notables ventajas. Tampoco es suficiente la teoría de la amplificación de P. Jordan, que supone para los vivientes una estructura de mecanismos de precisión: según ella, el gobierno finalístico de los procesos de orden macroscópico partiría de centros materiales mínimos. El autor propone como solución más satisfactoria—sugerida como más natural por la Fisiología—una teoría de coordinación, según la cual los organismos distribuyen, en el espacio y en el tiempo, las realizaciones de los microprocesos teóricamente posibles de tal manera que resultan macroprocesos correspondientes a las exigencias vitales: es la teoría de la regulación coordenadora de los procesos elementales. Esta solución parece a primera vista implicar la negación de la validez de las leyes estadísticas primarias y secundarias de la Física en los vivientes. Esta conclusión, empero, carece de fundamento. La coordinación vital justamente entendida, como demuestra Thum, deja intactas las frecuencias estadísticas de los microprocesos y garantiza también la validez de las leyes termodinámicas. Sólo los fenómenos de fluctuación en los microconjuntos orgánicos deben ser diferentes en distribución y ritmo, de los de los microsistemas inorgánicos, para dirigir debidamente los procesos macroscópicos. El verdadero significado del indeterminismo físico, por lo que hace a los problemas aquí estudiados—así termina su profundo y erutido estudio el sabio profesor del Instituto Pontificio benedictino de San Anselmo, de Roma—, consiste en que hace posible concebir a los vivientes como seres corpóreos, los cuales, aun estando sujetos a las leyes de la Física, son, según su propia e íntima constitución, profundamente diversos de los cuerpos inorgánicos." *R. Puigrefagut.*

V. Tonini: *Déterminisme et Indéterminisme.* Scientia, vol. LXXXIII (1948), 39-50.

Responde este artículo al magistral trabajo publicado el año anterior en la misma revista y sobre el mismo argumento por el ilustre profesor F. Severi, y señala algunos puntos de discrepancia con la doctrina en él propugnada. Para T., el dato fundamental unitario, de donde se destacan, diferenciándose, los diversos sistemas físicos conceptuales, está constituído por "la acción", por el observable físico que resulta de un acto de intercambio elemental. La acción es el punto de partida de todo lo que es cognoscible; el principio de definición operativa de los conceptos constituye el criterio fundamental de la Física contemporánea; es la acción la que da la unidad del fenómeno. La acción es el *quid* original y unitario que interesa a la ciencia física, es decir, a la ciencia de los observables; el tiempo y el espacio son elementos de referencia, de descripción de todo suceso físico, en el cual están siempre conjugados entre sí. Contra Severi, que afirma un enlace entre materia y causalidad, entre energía e indeterminación, establece T. un principio, que ilustra en lo restante del artículo: "la causalidad y la indeterminación, en sus relaciones con los hechos naturales, son aspectos complementarios de la realidad". Según esto, en la gran controversia entre deterministas e indeterministas se trataría de una de tantas cuestiones que no pueden ser resueltas por aparecer enunciadas en términos impropios: es un problema aparente, insoluble, por estar desprovisto de sentido. Se hace una dura y cerrada crítica de la descripción de onda de probabilidad ofrecida por L. de Broglie, la cual es calificada de engañosa y equívoca, por usar la palabra "corpúsculo", contra el canon fundamental de la física reciente, que no admite la introducción de entidades que no sean observables: el corpúsculo, de que habla De Broglie, ni existe, ni existió jamás; sólo ha existido un acto físico. La onda asociada sólo reviste el carácter de onda de probabilidad en cuanto representa, si no existe una determinación complementaria ulterior, la posibilidad de infinitos sucesos que siguen a una acción observable; esto, empero, no importa necesariamente un indeterminismo intrínseco de los hechos físicos ni su concepción posibilista general. "Son las perturbaciones necesarias las que, a causa de sus exigencias cuán-

ticas, nos dan un aspecto indeterminado de la realidad. No es prudente ni lógico excluir la idea de que los acontecimientos de esta realidad puedan ser del todo independientes de nuestra acción, y obedecer a las leyes que les son propias; en el límite de lo observable el determinismo no puede menos de estar afectado de indeterminación." Como quiera que "físicamente indeterminado" equivale a "completamente inobservable", bajo las expresiones de indeterminación de Heisenberg se oculta una idea muy antigua y sencilla, en modo alguno misteriosa y trascendental, a saber: que la inobservable y lo incognoscible son para nosotros necesariamente indeterminados. La indeterminación no es algo que reemplace la causalidad, mucho menos es el índice de un estado caótico e indeterminado, de una mutabilidad del todo fortuita; es tan sólo la expresión del paso del estado inobservable al estado observable en aquellos fenómenos físicos, de tal modo sutiles que los inobservables desempeñan en ellos un cierto papel. Así el concepto heisenbergiano de físicamente indeterminado no es otra cosa que el aspecto complementario de la causalidad física del mundo atómico y subatómico. El indeterminismo físico es, pues, un problema sólo aparente o una proposición en principio inverificable, mientras que el principio abstracto de razón causal tiene una validez irrefutable, correspondiente a una necesidad gnoseológica intrínseca. *R. Puigrefagut.*

STRANEO. PAOLO: *La teoria della Relatività nella filosofia e nella fisica moderna.* Ant, 24 (1949), 283-314.

La actitud antirrelativista del doctor Crenna en su trabajo *La teoria della relatività e la filosofia tradizionale* (Ant, 23 (1948), 296-246), tan sorprendente hoy que dicha teoría goza del asentimiento pacífico de casi todos los científicos, da lugar a esta réplica, cuyo objeto es sencillo. Presentar, en forma absolutamente objetiva, cómo la física moderna ve algunas de las cuestiones, que Crenna ha considerado de una manera tan diferente. En particular, lo relativo al sentido común en cuestiones físicas, la relatividad restringida y la paradoja de Langevin, la equivalencia masa-energía, la equivalencia aceleración-campo de gravitación y la concepción de los espacios curvos. Se insiste—y es mucha verdad—en que los modos de ver y tratar las cuestiones científicas en la "stragrande" mayoría de los científicos y en Crenna son *irreducibles*. El hecho de la relatividad—se concluye—es un hecho eminentemente físico y físicas son también las teorías que lo expresan, tanto en el caso de los movimientos uniformes de traslación como en el caso general. El porvenir de las dos teorías relativísticas será el común a todas las teorías físicas. Mientras no estén en contradicción con experiencias seguras y bien interpretadas persitirán y será útil su uso. Otra predicción sería imprudente en el estado actual tan dinámico de la física, aunque hoy nada permita prever próximo su fin. *J. Echarri.*

A. METZ: *La Physique des quanta et l'Epistémologie meyersonienne.* RevMetMor, 54 (1949), 139-162.

Todo el estudio, notable por su claridad y orden, va encaminado a demostrar que la epistemología de E. Meyerson, el ilustre filósofo de las ciencias, no sólo no es contradicha, sino que aparece del todo confirmada por el desarrollo de la teoría de los cuantos. En el primer párrafo—*Indeterminismo o incertidumbre*—, después de señalar el verdadero sentido del determinismo físico y de las relaciones de Heisenberg, entra en el examen detenido de las relaciones entre la "realidad" investigada por el físico y la observación. Meyerson muestra que el científico cree en la realidad de los objetos que le rodean y de las entidades creadas por la ciencia: lo que busca el sabio —que siempre es "cosista"—son las relaciones entre las cosas en las cuales cree. El determinismo clásico no se oponía a la acción modificadora del método de observación; lo nuevo de la teoría cuántica es que la eliminación completa de la perturbación es esencialmente imposible; mejor es hablar de incertidumbre de nuestro conocimiento que de indeterminismo. También Meyerson se levanta contra las esperanzas de explicar el libre albedrío por el indeterminismo cuántico. En un segundo párrafo analiza brevemente el problema de la *dualidad ondas-corpúsculos*, como aspectos diversos que hay que considerar en casos distintos. Mientras los grandes éxitos de la Relatividad fueron debidos a su carácter explicativo, *la ausencia de teoría explicativa* daría luz sobre el malestar provocado en filósofos y científicos por la física de los cuantos: ésta no ha propuesto un concepto destinado a representar una realidad más profunda

y única, de la que serían aspectos complementarios la velocidad y la posición. La dualidad onda-corpúsculo es algo inexplicable, "irracional" en el sentido de Meyerson, que parece irreductible. Bajo el título *Objetividad y subjetividad* se analiza el carácter subjetivo atribuído por no pocos físicos cuantistas a las modernas teorías. Contra ellos se aducen textos de Franck, Meyerson y De Broglie, los cuales afirman la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo: en la nueva física resta lo *real* u objetivo, pero se mueve, poco más o menos, dentro del cálculo de probabilidades. En *Los cuantos y las tesis meyersonianas,* párrafo medular del artículo, se exponen los dos principios que—según Meyerson—guían al sabio que hace la ciencia: "La ciencia exige el concepto de *cosa*"; "la ciencia busca la *explicación*"; son *tendencias* que dirigen el esfuerzo de la razón científica. Al no poder ser plenamente satisfechas estas tendencias por la ciencia, aparecen los "irracionales" en la ciencia; la física cuántica ofrece un doble irracional, la dualidad onda-corpúsculo y la incertidumbre en la escala subatómica. Los seres de la nueva física son verdaderas cosas, que están lo más lejos posible de la sensación, si bien al no poder conocerlas perfectamente el creador de teorías no queda plenamente satisfecho. Así, el irracional de la *incertidumbre* cuántica es algo enteramente nuevo, que se opone no sólo a la tendencia identificadora y a la sencilla legalidad, sino también a la investigación de las *cosas,* que son los soportes esenciales de la ciencia. Algunos han querido ver en el plegarse de los sabios a las incertidumbres un mentís a la epistemología meyersoniana; pero esto es falso: el filósofo francés incluyó, a modo de síntesis fundamental, los "irracionales", una vez revelados de manera indiscutible. También quedan confirmadas las tesis de Meyerson en cuanto a la negación de la necesidad de modificar la Lógica, de suerte que se la haga conforme a la Física, como han pensado no pocos teóricos al no poder poner la Física de los cuantos bajo una forma irreprochable desde el punto de vista racional. *R. Puigrefagut.*

L. De Broglie: *L'espace et le temps dans la Physique quantique.* RevMetMor, 54 (1949), 113-125.

Este nuevo trabajo del ilustre científico y académico francés acerca de los elementos filosóficos de la Física cuántica, se señala, como todos los precedentes, por la elegancia y claridad del estilo, la amplitud y profundidad de la doctrina y la serenidad y equilibrio del juicio. Una de las más importantes consecuencias de la teoría de los cuantos es enseñarnos que el marco del espacio y del tiempo en que vienen a colocarse muy naturalmente todos los hechos de nuestra experiencia macroscópica no se adapta exactamente a la descripción de las entidades de la escuela atómica y al estudio de su evolución. Si las consecuencias revolucionarias de las ideas de Planck aparecieron muy pronto en la concepción granular einsteiniana de la luz y en los postulados básicos del modelo atómico de Bohr, mayor trascendencia tuvo para el filósofo la declaración del gran físico de Copenhague de que "la transición cuántica constituía una brusca discontinuidad imposible de describir con la ayuda de las imágenes usuales del espacio y del tiempo". Abandonado el determinismo de los fenómenos elementales y admitido que las transiciones cuánticas están regidas por la probabilidad pura, resultaba que el marco espacio-temporal, corriente en la física clásica, no tenía sino un valor estadístico. Estas intuiciones de Bohr hallaron plena confirmación en el desarrollo de la mecánica reciente: la ondulatoria da una representación de algún modo extratemporal de los estados estacionarios de los sistemas cuantificados, pero rehusa darla de los estados intermedios. Una idea esencialmente nueva en la Física es que el sistema cuantificado puede hallarse de algún modo *potencialmente* en muchos estados estacionarios a la vez cada uno de ellos, siendo susceptible de actualizarse con exclusión de los otros en la experiencia. Esta consideración vale también para la posición de un corpúsculo; éste está presente *potencialmente* en un dominio espacial extendido representado por la onda que le corresponde. En el curso de su existencia el corpúsculo sale—por lo menos en parte y casi constantemente—del marco del espacio y del tiempo, de suerte que no son aplicables a él las nociones geométricas de posición y de trayectoria, y las cinemáticas de la velocidad, aceleración, etc. Y lo que es más grave, la incertidumbre sobre la posición de la partícula expresa, no la ignorancia en que nos hallamos respecto de una posición que existiría, pero que no conoceríamos, sino *una no-localización verdadera,* con lo cual queda trascendido el marco espacio-temporal. Así, abandonada la noción de trayectoria en la

escuela microscópica, debe desaparecer el enlace preciso entre la localización y la cantidad de movimiento, y se llega al establecimiento de la relación de Heisenberg. Se extiende el autor en declarar el sentido y representación de éstas en su mecánica ondulatoria y expresa su opinión de que "es cuando el corpúsculo, conservando el carácter de una entidad física bien definida, escapa al marco espacio-tiempo, cuando la legalidad expresada por la conservación de la energía y del impulso tiene un sentido". Termina el artículo con un resumen de las conclusiones esenciales respecto al marco del estado y del tiempo, trascendido por la realidad microfísica y al determinismo clásico superado y sustituído por un determinismo de las probabilidades, mas no de los fenómenos: conclusiones todas del mayor interés para el filósofo de la naturaleza. *R. Puigrefagut.*

J. Ullmo: *Physique et axiomatique.* Rev MetMor, 54 (1949), 126-138.

Es muy de actualidad la tendencia del físico teórico de dar a su ciencia una representación axiomática semejante a la que tanto éxito ha alcanzado en la Matemática. Para disipar el asombro que en muchos espíritus suscita el intento de aplicar válidamente a la física un método tan alejado de lo concreto y que supone un elevado grado de abstracción, Ullmo trata de presentar en ejemplos muy elementales el proceso del pensamiento del físico axiomático. El principal esfuerzo de éste dirígese a *construir* los objetos científicos, en modo alguno dados por la experiencia; no siendo el *objeto científico* otra cosa que la reunión de todos los *seres científicos*—o propiedades permanentes—que aparecen asociados en la experiencia. Y pues son las relaciones repetibles las que definen las propiedades, el método de la ciencia es buscar tales relaciones, y, a través de ellas, inducir y designar seres científicos que constituyan los objetos. Así—y son los tres ejemplos escogidos—, una doble intimidad de relaciones repetibles en las experiencias con la máquina de Atwood ha permitido inducir legítimamente la existencia de masas y fuerzas—seres científicos—definidas por las relaciones, y formular la ley de Newton; la ley de Ohm, por su parte, resulta de la síntesis y conceptualización de relaciones repetibles que han permitido reconocer seres científicos nuevos—potencial de pila, resistencia de hilo—; la ley de Mariotte—y es el tercer ejemplo—encierra tres tipos de relaciones repetibles que permiten establecer la definición "operacional" de tres seres científicos—volumen, presión, temperatura—constitutivos del objeto científico "gas". Este mismo proceso fundamental del pensamiento del físico axiomático, ilustrado por estos ejemplos sencillos, se impone y se halla justificado en la etapa más desarrollada de la ciencia. El teórico de la Física, a semejanza del axiomático en Matemática, trata de definir todos los seres científicos de que dispone por el "minimum" de relaciones, procurando que estas relaciones de definición y sus consecuencias comprendan todas las leyes de que ha de dar cuenta. Es el camino seguido por los grandes teóricos de la Física contemporánea—Einstein Heisenberg, Dirac, Jordán—. "El método axiomático—advierte el autor hacia el fin del artículo—es hoy día tan corriente que tiende a veces al abuso, y no hay axiomática, por rara que sea, elaborada con todo silencio por el matemático que no haya sido ensayada por algún teórico audaz en el campo de las leyes físicas."

R. Puigrefagut.

Steenberghen, F. v.: *La Physique moderne et l'existence de Dieu.* RevPhiLo, 46 (1948), 376-389.

Sir Edmundo Whitakker, el conocido matemático escocés que recientemente ha sido recibido en el seno de la Iglesia católica, publicó en 1946 unas conferencias tenidas en Trinity College, de Dublín, con el título: *Space and Spirit,* que queda aclarado por el subtítulo: *Theories of the Universe and the Arguments for the Existence of God.* Un joven agnóstico se presenta a un eclesiástico para ser instruído en materia religiosa. Las *quinque viae* de Santo Tomás no hacen impresión alguna sobre este joven diplomado en Ciencias Físicas. De ahí deduce Whitakker: Santo Tomás ha construído sus pruebas de la existencia de Dios sobre la concepción del universo, que era corriente en su tiempo; pero la ciencia de la naturaleza se ha desarrollado inmensamente desde entonces. Si hoy viviese Santo Tomás, adaptaría sus premisas al estado de la física moderna; en particular pueden ser revalorizadas la *secunda via* y la *quinta via.* La posición de Whitakker es clara. Una metafísica verdadera no puede ser elaborada sino *sobre la base* de las conclusiones de las ciencias positivas, en

especial de la física. Precisamente el gran mérito de Santo Tomás sería haber renunciado a las concepciones *a priori* del neoplatonismo para entrar en el empirismo de Aristóteles.

Ciñéndonos a lo más fundamental de este libro, se ha de reconocer que la Ontología no es la ciencia de la *idea* del ser, sino que es la ciencia de lo real, de lo *existente;* parte de una *experiencia,* de un *dato.* Pero del hecho de que se propone buscar las leyes generales del ser real no se desprende que haya de embarazarse con los datos complejos que podrían proporcionarle las ciencias positivas. Los puntos de partida de la metafísica se reducen a algunos datos muy sencillos, y que gracias a eso se hallan al abrigo de toda crítica. No se insistirá demasiado en la autonomía de la metafísica. Si esta disciplina, capital en la vida del espíritu, hubiera de ser tributaria de las conclusiones, siempre provisionales, de la ciencia, habría que renunciar a fundar sobre bases estables las verdades que rigen la concepción de la vida y de los destinos humanos. El descrédito que hoy encuentra entre muchos la metafísica tiene otros motivos psicológicos. *J. Solano.*

GREGOIRE, FRANZ: *Note sur le philosophie de l'organisme.* RevPhiLo, 46 (1948), 275-334.

Los problemas filosóficos, suscitados por las nuevas adquisiciones de las ciencias biológicas, son ya de suyo bastante complejos para seguir tolerando que una terminología equívoca venga a aumentar esa complejidad. Por eso se hace objeto de esta nota amplísima, primero, el enunciar en forma concisa y nada ambigua las cuestiones—tres—relativas a la explicación última de la vida orgánica; segundo, clasificar muy matizadamente las respuestas diversas que se dan *hoy* a estas cuestiones, indicando las relaciones mutuas entre ellas. A lo largo de esta exposición, según la oportunidad, se pone un cuidado particular en señalar el vocabulario empleado en esta materia para realizar una selección tan bien fundada como sea posible. Al fin se consagra todavía un apéndice al estudio de una serie de términos importantes, que tienen un doble sentido científico y filosófico: finalidad, adaptación, totalidad, generación espontánea. Finalmente se van indicando con exactitud cuáles son en esta materia los centros de interés o las preocupaciones del biólogo, que se aproximan más a las del filósofo de la vida, aun difiriendo todavía de ellas sustancialmente. No se adopta ninguna posición sobre el fondo de las cuestiones. Se trata únicamente de cuestiones preliminares: problemática y terminología. Especifiquemos que las tres cuestiones o problemas son—por este orden—los siguientes. Cuestión de la vida orgánica individual: a partir de la célula-huevo, que se supone constituída, y considerándola sólo como un conjunto de moléculas químicas diferentes de naturaleza determinada, distribuídas en el espacio de una manera determinada, ¿es posible explicar exhaustivamente (teniendo en cuenta el medio físico) el desarrollo, la conservación y la reproducción del organismo por las propiedades de la materia inanimada, es decir, por las propiedades de la materia conocidas en el estudio de la sola materia inanimada? Cuestión de la evolución de las especies. Cuestión del origen de la vida orgánica. Datos y observaciones enriquecen las notas al pie de página. *J. Echarri.*

ANDÉREZ, V., S. J.: *¿La opinión trasformista en crisis?* RazFe, 136 (1946), 207-228.

El P. A. hace un estudio de las actuales opiniones en pro y en contra del trasformismo en las diversas naciones, para darnos al final su apreciación: en los dos primeros tercios del siglo pasado los antitrasformistas predominaron, hasta que se desencadenó la ola trasformista en el último tercio, con la esperanza de que el siglo XX la probaría completamente; mas la falta de esta prueba ha hecho que de nuevo se hayan levantado voces antitransformistas, mientras los transformistas han ido tomando un tono cada vez más moderado.

Las conclusiones que saca el P. A. son las siguientes:

1) Los biólogos en su inmensa mayoría son trasformistas.

2) En gran mayoría también son trasformistas moderados, tanto en la extensión como en el grado de certeza de la trasformación.

3) Los trasformistas vitalistas son minoría, pero tienden a crecer en número y autoridad.

4) Los antitrasformistas, aunque pocos, son autorizados y decididos.

5) Respecto del trasformismo, en general, no hay crisis subjetiva (en la opinión

de los biólogos) en sentido estricto, y sí la hay en sentido amplio; mientras que, respecto al transformismo clásico, absoluto, mecanicista, no sólo hay crisis, sino abandono casi universal.

6) Impera el escepticismo completo en cuanto al modo de explicar la 'trasformación filogenésica admitida como hecho. *Joaquín Jiménez.*

ECHARRI, JAIME, S. I.: *El hombre en sus primeros orígenes. Evolucionismo antropológico. Ni exageración ni cortedad.* RazFe, 139 (1949), 219-248.

Con la fina disección dialéctica de conceptos que le caracteriza, aborda resueltamente el autor el tema del origen histórico del hombre, en que están interesadas la especulación filosófica y la fe religiosa. Sobre la base de una concepción dualista, unidad ontológica de espíritu y materia, ni confundidos ni separados, se estudia primero la cuestión "de iure' de la posibilidad 'a priori" absoluta y natural del origen evolucionístico (en cuanto al cuerpo) del hombre, y a continuación la solución 'de facto' dada al problema por el trasformismo (conciso resumen valorativo de todas las teorías en boga) y por la Biblia a la luz de su interpretación en los documentos eclesiásticos y en los teólogos y concretamente en los católicos partidarios de un evolucionismo corpóreo mitigado. Las conclusiones capitales las formula así el autor: "El evolucionismo antropológico integral—cuerpo y alma—es absolutamente imposible, materialista y herético. El evolucionismo mitigado y finalista de cualquier tipo—al menos si supone intervención especial de Dios en la preparación última del cuerpo—es *absolutamente* posible y quizá no conste con suficiente seguridad que no lo sea aún *naturalmente*. La Iglesia hasta hoy no se ha pronunciado nunca universalmente —ni directa ni indirectamente—sobre el estado de la materia, que, según el texto del Génesis, sirvió para formar el cuerpo de Adán. Teológicamente no es temerario aceptar para el origen histórico de Adán un evolucionismo mitigado, que supone intervención directa de Dios aun en la formación del cuerpo adamítico... No creemos, sin embargo, que científicamente esta hipótesis (trasformista aún mitigada) haya alcanzado todavía la categoría epistemológica suficiente de hecho verificado y seguro... No sería justo olvidar con demasiada facilidad el sentir más general de los teólogos durante tanto tiempo adverso a todo evolucionismo. La ligereza sería tan poco excusable como la obstinación sistemática" (pp. 247-48). *L. Martínez G.*

SUÁREZ, M., O. P.: *La teoría de la evolución según la ciencia y la fe.* CT, 76 (1949), 313-317.

El estudio del P. Suárez M. se limita a ser un compendioso resumen del libro publicado recientemente por el cardenal Ruffini, *La teoria della evoluzione secondo la Sciencia e la Fede.*

El estudio, siguiendo el libro, consta de dos partes: en la primera expone los argumentos alegados en pro del evolucionismo, y concluye que la fe y la ciencia en nada se oponen a las teorías evolucionistas; si se admite la Creación, se exime al hombre de la evolución y se excluye al evolucionismo absoluto y materialista. Apunta una solución nueva para explicar los orígenes del mundo narrados en la Biblia. Los efectos de la Creación, dice, son allí enumerados no según la realidad, sino según las apariencias.

En la segunda parte trata del origen del hombre y su antigüedad. Demostrada la espiritualidad del hombre y la unidad de la especie humana, rechaza la opinión de los que creen que el cuerpo humano haya procedido de un animal, sea por evolución natural, sea por especial intervención de Dios. *J. Jiménez.*

GUZZO, AUGUSTO: *Forma o contenuto della moralità.* GiordiMet, 3 (1948), 273-301.

La vieja contienda en torno a la 'pura forma' o 'contenido material' de la moralidad ha de resolverse sobre el plano medio de una armónica conjunción de los dos elementos. Las éticas clásicas no nos dan en realidad un ejemplo de estricto unilateralismo. La catalogación de virtudes particulares de los griegos que podría sugerir una partición de objetos, como campos de materia moral, se asienta sobre el concepto de una virtud genérica (phrónesis, Platón, Aristóteles, estoicos), que es como el alma y 'forma' de las demás, "virtud virtuante" y aquellas "virtudes virtuadas" (p. 275). La moral hebrea y cristiana ha reducido toda la preceptiva material a un acatamiento al mandato divino que la informa, El formalismo kantiano no hay que

concebirlo totalmente vacío, sino con una verdadera materia o contenido 'a priori', que es la naturaleza racional como tal; "la forma a priori de la pura universalidad es indisoluble del contenido a priori de la naturaleza racional que se es a sí misma fin" (página 291).

En la dirección ético-axiológica, M. Scheler pone a Dios como fundamento condicionante en el ápice de los valores, verdaderas "entidades ideales". Para N. Hartmann, que no reconoce tal fundamento, ese elemento unificador sería el mismo "hombre".

La conclusión temática del autor es que la moralidad como buena voluntad es "forma formante", principio vivo de decisiones siempre nuevas, nunca agotadas en un cuadro de tipos o reglas, soluciones morales concretas que importan un "contenido" moral determinado 'a priori', porque está basado en el puro deber, aunque sólo empíricamente se le darán las situaciones de la vida que habrán de ser moralmente resueltas (pp. 298-99). *L. Martínez G.*

ANTÓN, SANTIAGO: *El papel de las exigencias en la ética de Kant.* RevFil, 7 (1948), 559-589.

"La doctrina de K. está influída de un modo decisivo por exigencias o hechos previos que son el presupuesto de su filosofar" (p. 563). En la filosofía práctica figura como presupuesto o exigencia inevidente e indemostrada el "hecho moral a priori" (factum de la moralidad), que es, por otra parte, la única base explicativa del formalismo y de la autonomía legislativa de la voluntad. En el artículo se estudian las influencias y derivaciones de estos presupuestos en la misma formulación de la moralidad y en los postulados prácticos de alcance metafísico. La causalidad categorial va en K. esencialmente ligada a la sucesión del tiempo, y siendo éste irreal e inaplicable fuera del campo fenoménico, se explicaría la libertad numénica (en el orden numénico no hay intuición sensible del tiempo, por tanto, ni causa categorial), subsistente con el determinismo empírico. Tal irrealidad del tiempo es una 'exigencia' de K. No puede admitirse tampoco su distinción entre pensar y conocer, y no logrará K. evitar la contradicción al hipostasiar conceptos trascendentales como postulados metafísicos prácticos, eliminados en la crítica especulativa como objetos pensados, pero no conocidos. El artículo se cierra con una sugerencia de interés sobre la interpretación de la "cosa en sí", equidistante de las versiones realista y subjetivista clásicas; dando un sentido restringido 'fenoménico', al principio de contradicción (por incluir la noción del tiempo), la "cosa en sí" estaría por encima de lo racional (lo conforme con aquel principio) y lo irracional (lo disconforme); sería algo "transracional", arracional. De este orden serían las realidades metafísicas captadas por la facultad práctica y, en último término, las 'exigencias' quedarían como "el órgano mediante el cual conocemos la cosa en sí" (p. 588). *L. Martínez G.*

GONZÁLEZ CARREÑO, JENARO: *Sustantividad y primacía del individuo.* RevFil, 7 (1948), 227-282.

Las modernas concepciones evolucionistas y positivistas han abusado de ciertas analogías y paralelismos de la sociedad humana con el organismo viviente. Sólo un hiperrealismo absurdo ha podido empujar hacia la identidad aquel seductor símil biológico. Pero lo más grave es la serie de consecuencias teóricas y prácticas que se han vinculado a aquella concepción. Culminan éstas en la interpretación absorbente y absolutista del Estado y la autoridad, que es donde "se concreta y encarna" la llamada "conciencia colectiva", enfrentada y superpuesta al individuo, que a su vez viene a ser como un instrumento y como un medio. Frente a esta concepción, el autor desenvuelve una teoría del individuo humano, única realidad objetiva, verdadero fundamento y sujeto de todas las categorías sociales, de deberes y derechos, mientras la sociedad-organismo, abstraída de los individuos, es sólo "una ficción ético-jurídica cómoda, pero sin correspondencia en la realidad objetiva" (p. 242). Concretamente en el orden moral, "toda responsabilidad colectiva viene a resolverse en... responsabilidades individuales..." (p. 250). El individuo humano es "sustantivo y autónomo". Pero no es decir que "cada individuo pueda considerarse como el centro del universo". En el mismo individuo se hallará la base de sus relaciones interindividuales varias y complejas. La sociabilidad es una de sus notas inseparables. Lo testifica el hecho universal de la historia, sólo explicable por una exigencia radicalmente humana, superior a toda motivación extrínseca y circunstancial. A la luz de este "sano" indivi-

dualismo se toman en consideración los problemas morales que suscitan las realidades sociales primarias, la familiar y la estatal, y en particular las relaciones entre ambas.
L. Martínez G.

CARRERAS Y ARTÁU, J.: *Antecedentes de la doctrina jurídico-internacional de Vitoria y Suárez en la filosofía española del siglo XV.* RevFil, 7 (1948), 737-746.

Niega el autor la influencia de la literatura europea cesarista y papista de los siglos XIV y XV, motivada por las luchas entre gibelinos y güelfos en la concepción jurídico-internacional de Vitoria y Suárez. Sin embargo, cree encontrarla en los escritos de Rodrigo Sánchez de Arévalo, escritor eclesiástico español del siglo XV. Sánchez de Arévalo mantiene en dos opúsculos, escritos en fogosa controversia con el cardenal Juan de Torquemada, acérrimo imperialista, que el emperador carece ya de títulos para ejercer dominio y jurisdicción sobre el orbe entero. Únicamente se los concede en la provincia del Imperio para la cual ha sido elegido, y reivindica con energía la independencia de España y Francia con respecto al Imperio. Uno de estos opúsculos, el *De monarchia orbis,* fué publicado en Roma después de la muerte de Sánchez de Arévalo, precisamente cuando Vitoria estudiaba en París (año 1521). Sin duda que allí conoció esta obra y, a través de Vitoria, pasaría a Suárez. "Las coincidencias doctrinales permiten considerar a Sánchez de Arévalo como un claro antecedente de ambos internacionalistas."
J. Jiménez.

KNAAK PAUSER, A.: *Reflexiones filosófico-teológicas en torno al Don Juan.* Sapientia (1948), 157-173.

Frente al Don Juan original—el de Tirso—, qué lejanos y qué pequeños aparecen los restantes Don Juanes. Sólo Baudelaire supo captarlo en toda su exacta, real y total idiosincrasia. El Burlador de Tirso y el de Baudelaire son el Espíritu del Mal encarnado en un hombre. Los burladores restantes son simplemente, y tan sólo, espíritus de hombre. Y todo por haber despojado a Don Juan de su soberbia sobrehumana, que es de donde arranca la grandiosidad de su figura psicológica. El marco que rodea a Don Juan y a sus hechos no puede ser nunca el de una familia, el de una ciudad, ni aun el de un país entero. Su marco es el Universo. Sus límites son la tierra y el cielo, el tiempo y la eternidad, el hombre y Dios. Don Juan no puede ser el sentimental a caza de la mujer ideal como quieren los nórdicos, el romántico que deseó Byron, el hombre del complejo sexual que estudió Marañón. El Burlador es mucho más que todo eso. El es el Espíritu del Mal, el Angel rebelde, encarnado en figura de humana belleza, de fino intelecto, de armoniosa apariencia. El problema es el siguiente: Don Juan, como todo hombre, debe salvar su alma. Dios le confiere la gracia; mas el Tenorio, dejándose arrastrar por las pasiones gigantes de su gigante espíritu, acumula claudicaciones, luego vicios, llegando en su carrera a un grado máximo de rebeldía y de soberbia. A nuevo pecado, nuevo empuje de pecar. Es aquello para Don Juan la conquista del mal, el imperio ilimitado de la propia voluntad, monstruoso crecimiento del "yo", que se yergue frente a la voluntad divina, la provoca, la hiere, la mofa, entronizando en sí mismo el poder del mundo y el porqué de los hombres y de las cosas. Es un error de los escritores modernos de la psicología de Don Juan el no reconocer u olvidar en él el problema teológico.
J. Echarri.

BONGIOANNI, FAUSTO M.: *Motivi della speranza.* GiordiMet, 3 (1948), 1-14.

El núcleo de este trabajo es la reivindicación de la "excepcionalidad" de la naturaleza humana, de la persona, frente a las teorías modernas que diluyen la auténtica dignidad del individuo humano; ya envolviéndole en una moral irracional de la existencia contingente nulificada; ya recurriendo el extremo opuesto de una racionalidad deshumanizada, de una razón objetiva práctica, criterio e instrumento de individuación moral (Kant); ya disolviendo la significación trascendente del destino humano en el gregarismo económico, con un respeto religioso a la autoridad civil divinizada; ya incorporándole a la eticidad cósmica que anula al hombre en el estatismo absoluto (Hegel); ya reduciéndole a una actitud de obediencia idolátrica a la realidad superior del Estado en el sentido positivista de Comte (más fanático que Hegel). Inútil buscar una salida sin desprenderse del plano homogéneo de la realidad contingente, sin superar la misma "Humanidad" (a la que invoca Blum) en lejanía de Dios, a

quien no se puede imanentizar; sólo cabrá esperar la salvación de la persona volviendo los ojos a una moral absoluta (exclusiva del hombre), trascendente, religiosa.

L. Martínez G.

VAZ DE CARVALHO, J.: *O sentido da História na "Cidade de Deus"*. Broteria, 47 (1948), 441-460.

Las circunstancias históricas actuales dan interés a una nueva reflexión sobre la concepción de la Historia, expuesta por A. Agustín en su *Ciudad de Dios*. Analizando las circunstancias históricas de la obra, su estructura general, los antecedentes y significación de las dos ciudades contrapuestas, el sentido nuevo cristiano de humanidad, el papel central de Dios—de Jesucristo—en la historia del Universo, y teniendo cuidado de encuadrar esta obra agustiniana en todo su sistema, se llega a las siguientes conclusiones:

La Historia tiene un sentido divino, conferido por la Providencia, la cual ordena todos los acontecimientos en función de sus designios eternos.

La nueva concepción de la Humanidad, compuesta más de muertos y de venideros que de vivos, y que afirmando un mismo origen se encamina a destinos inmortales, permite la síntesis de la Historia Universal.

La doctrina de las dos ciudades propone la clave para resolver los enigmas de las vicisitudes humanas.

La *Ciudad de Dios* constituye una verdadera teología y verdadera filosofía de la Historia.

La concepción cristiana de la Historia, desde que San Agustín la desarrolló en síntesis maravillosa, penetró profundamente en la cultura occidental, de tal modo que hoy, aun los pensadores católicos que la combaten, no pueden escapar a sus influencias ni dejar de reconocer su valor.

J. Echarri.

CRONICA

ESPAÑA

Congreso Internacional de Pedagogía.

En Santander, el 19 de julio, en el paraninfo de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo, tuvo lugar la solemne apertura del Congreso Internacional de Pedagogía, organizado por el Instituto San José de Calasanz, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, con ocasión del III centenario del patrono titular del mismo Instituto. En este acto inaugural hizo uso de la palabra el Dr. Pedro Font Puig, que disertó sobre la posición pedagógica de España ante los valores del espíritu.

El Congreso, presidido por el Dr. Víctor García Hoz, director del Instituto San José de Calasanz y catedrático de Pedagogía de la Universidad de Madrid, desarrolló su trabajo, distribuído en las siguientes Secciones: 1.ª, Fundamentos teológicos y filosóficos de la educación; 2.ª, Evolución histórica de la educación en los tiempos modernos; 3.ª, Formación del profesorado; 4.ª, Psicología del educando y didáctica; 5.ª, Educación popular.

El 26 de julio, en el salón del Museo de San Telmo, de San Sebastián, celebró el Congreso su última sesión plenaria. Por la tarde, ese mismo día, en el salón de actos del Ayuntamiento, bajo la presidencia del Excmo. Sr. D. José Ibáñez Martín, ministro de Educación Nacional, se celebró la solemne sesión de clausura. La secretaria general del Congreso, señorita María Angeles Galino, hizo un resumen de la labor realizada durante los días anteriores. El presidente del Congreso, Dr. García Hoz, disertó sobre el "Valor pedagógico de los fundadores españoles". Cerró el acto, con importante discurso, el Sr. Ibáñez Martín, en el que expuso la interpretación española de la pedagogía clásica y sus realizaciones actuales, con especial preferencia a las empresas pedagógicas del nuevo Estado español, plasmadas sobre todo en la ley de Ordenación Universitaria y en el nuevo Estatuto de Enseñanza media y profesional.

Entre los participantes extranjeros nos es grato recordar los nombres de los profesores Barr, Cunningham (de Estados Unidos), Barbey (de Francia), Beales (de Inglaterra), Casotti, Nosengo (de Italia), Dupraz, Marmy (de Suiza), Da Silva (de Brasil), De Hovre, Elie (de Bélgica), Larson (de Chile), Planchard (de Portugal). Intervinieron activamente los profesores españoles Yela Utrilla, Alcorta, Alvira, Balagué, H.º Gabriel (EE. CC.), Gazulla, Germain, Marín Cabrero (Rosa), Medina (Aurora), Piquer y Jover, Muñoz (Jesús), S. J.; Romero (Anselmo), Muñoz Alonso y Pacios.

Fruto del Congreso ha sido la fundación de "Paedagogica", Sociedad Internacional de Investigación y Estudios pedagógicos. El Comité directivo está formado por los señores Beales, Buyse, Dupraz, Casotti, Nosengo, Magnino, Barr, García Hoz, Fernández Huerta y Galino Carrillo.